

REFORMA Y DISIDENCIA RELIGIOSA

LA RECEPCIÓN DE LAS DOCTRINAS REFORMADAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XVI

EDITADO POR MICHEL BŒGLIN,
IGNASI FERNÁNDEZ TERRICABRAS Y DAVID KAHN



CASA DE VELÁZQVEZ


COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ
VOLUME 168

REFORMA Y DISIDENCIA RELIGIOSA

LA RECEPCIÓN DE LAS DOCTRINAS REFORMADAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XVI

EDITADO POR MICHEL BŒGLIN,
IGNASI FERNÁNDEZ TERRICABRAS Y DAVID KAHN

CASA DE VELÁZQVEZ
MADRID 2018

Directeur des publications : Michel Bertrand
Responsable du service des publications : Richard Figuier
Éditrice : Anne-Laure Couvreur
Secrétaire d'édition : Olivia Melara
Mise en pages : Agustina Fernández
Maquette originale de couverture : Manigua

En couverture : Estampe relative à l'inquisition en Espagne,
dans *Recueil*, coll. Michel Hennin, *Estampes relatives à l'Histoire de France*,
t. V, pièce 461. © BnF.

Cet ouvrage a été réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI
développés par le pôle Document numérique de la Maison de la Recherche
en Sciences Humaines de l'université de Caen.

ISBN : 978-84-9096-174-2. ISSN : 1132-7340

Cet ouvrage a été réalisé avec Métopes, méthodes et outils pour l'édition structurée XML-TEI
développés par le pôle Document numérique de la Maison de la recherche en sciences humaines
de l'université de Caen.

Casa de Velázquez, c/ de Paul Guinard, 3. Ciudad Universitaria 28040 Madrid España
Tél. : (34) 91 455 15 80. Fax : (34) 91 549 72 50. Site Internet : www.casadevelazquez.org

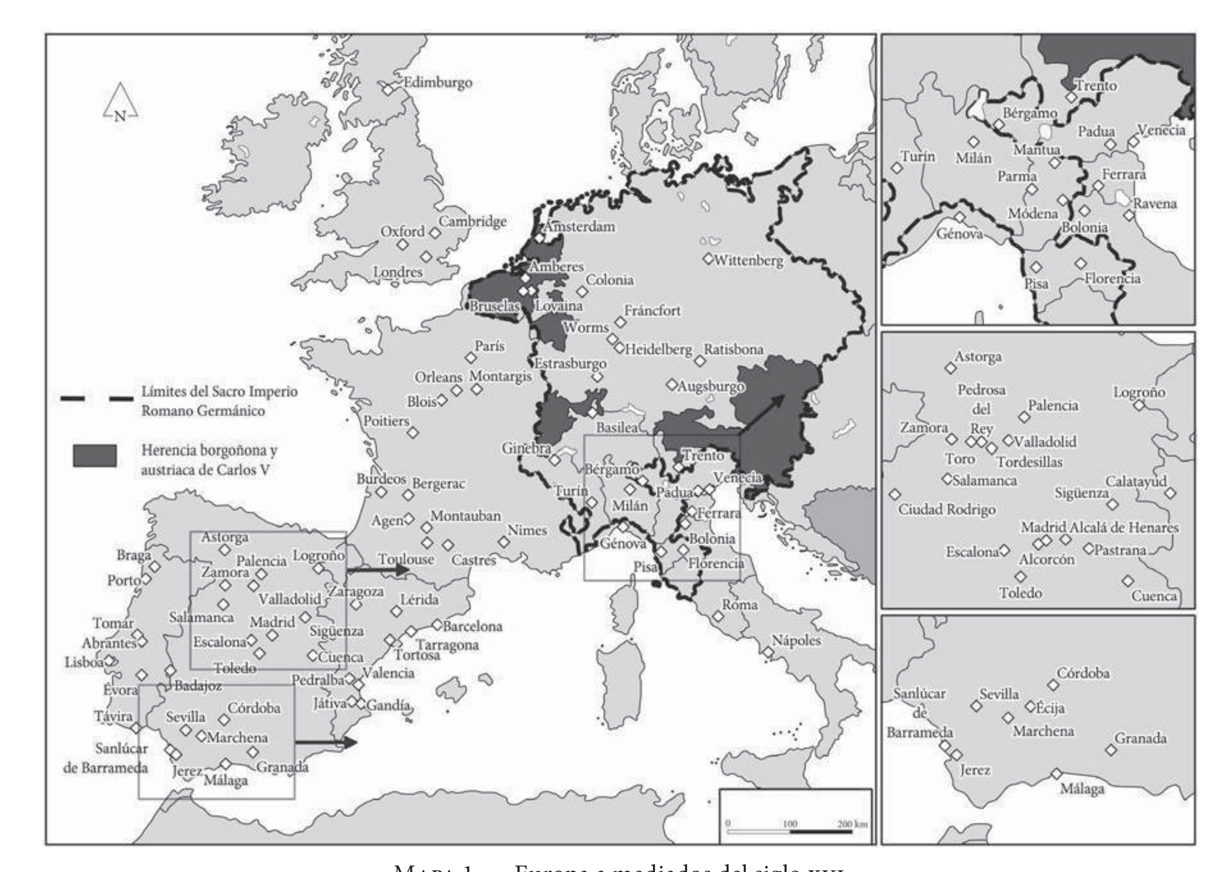
*Le catalogue des publications de la Casa de Velázquez peut être consulté
sur le site Internet de l'établissement*

ÍNDICE

IV. — ACTIVISMO E INFLUENCIAS: REFORMADOS Y CÍRCULOS DE EXILIADOS

ABREVIATURAS

ACA	Archivo de la Corona de Aragón, Barcelona
ACS	Archivo Histórico Capitular de Sevilla, Sevilla
AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de Navarra, Pamplona
AGS	Archivo General de Simancas, Simancas, Valladolid
AHN	Archivo Histórico Nacional, Madrid
	Inq. Inquisición
	Univ. Universidades
AHUV	Archivo Histórico de la Universitat de València
ANTT	Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Lisboa
	IL Inquisição de Lisboa
ARAB	Algemeen Rijksarchief Brussel (Archivos nacionales de Bélgica en Bruselas)
	Audiëntie
	Geheime Raad (Spaanse periode)
BAV	Biblioteca Apostólica Vaticana
BL	British Library, Londres
BNE	Biblioteca Nacional de España, Madrid
BnF	Bibliothèque nationale de France, París
BNUS	Bibliothèque nationale et universitaire, Estrasburgo
BUB	Biblioteca de la Universitat de Barcelona
CUK	Colegio Unitario de Cluj-Napoca, Kolozsvár
OeNB	Oesterreichische Nationalbibliothek, Viena
RAL	Rijksarchief Leuven, Lovaina
	OUL Fonds Oude Universiteit Leuven



Mapa 1. — Europa a mediados del siglo xvi
con las principales poblaciones citadas en la presente obra

INTRODUCCIÓN

Si bien la cuestión confesional dejó su impronta en la trayectoria histórica de los Estados[1] europeos a principios de la época moderna, el debate en torno a la renovación de la Iglesia no había esperado las polémicas provocadas por Lutero para salir a luz. En la península ibérica, especialmente en Castilla, ciertas personalidades de renombre —como el arzobispo de Granada Hernando de Talavera o el cardenal Jiménez de Cisneros— pasaron mediante su acción a ser precursoras de esta reforma, tanto en materia de disciplina eclesiástica y enmienda del clero como en la de evangelización de los feligreses. No obstante, al carecer de calado institucional —y a pesar del anhelo de regeneración de la Iglesia que se manifestaba en diversos sectores de la sociedad—, esta obra reformadora sobrevivió difícilmente a sus impulsores. A principios del siglo xvi, el humanismo echaba raíces en las fuentes del Evangelio y en la cultura de la Antigüedad. La imprenta garantizaba una ágil difusión de las ideas. Nuevas exigencias espirituales iban emergiendo, más personales y alejadas, a veces, de ciertas prescripciones de la Iglesia. El anhelo por nuevas formas de religiosidad no se limitaba necesariamente a las élites, sino que este se extendía, asimismo, entre las clases urbanas, que aspiraban a un cristianismo más espiritual y despojado de supersticiones y manifestaban un sentimiento exacerbado de la gracia divina, así como un rechazo de las devociones, de la oración vocal o del valor de ciertos sacramentos (en particular, la eucaristía, la confesión o el matrimonio). La crítica de la relajación del estado eclesiástico revestía distintas formas, desde los refranes anticlericales hasta los discursos de los humanistas, en los que se invocaba la urgencia de una reforma impulsada por Roma. A principios del siglo xvi, lejos de estar censurado, el debate en torno a la renovación de la Iglesia permanecía abierto. No era Martín Lutero el primero ni el único en reclamar la celebración de un concilio. Sin embargo, hallándose confrontados con la indignación provocada por el monje de Wittenberg y con la peligrosa propagación de las innovaciones doctrinales por Europa, el papado y las iglesias nacionales se vieron obligados a replicar.

[1] Univ. Paul-Valéry Montpellier 3, Iriec EA 740, F-34 000 Montpellier, France.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 1-13.

En la península ibérica, la reacción de las monarquías y de las inquisiciones frente a los movimientos reformados fue proporcional a las dos percepciones de la amenaza que representaban las doctrinas de los novadores y la proliferación de corrientes espirituales que impugnaban los supuestos de la teología escolástica. Desde la condena inicial de las doctrinas del monje de Wittenberg, mediante la bula *Exsurge Domine* de 1520, hasta la conclusión del Concilio de Trento, el fantasma de Lutero iba obsesionando a los inquisidores, y se hacía perceptible un primer endurecimiento penal a partir de 1540. Sin embargo, fue solo a finales del decenio de 1550 cuando el Santo Oficio concibió y ejecutó, con la aprobación de la monarquía, una operación, sin precedentes, de desmantelamiento de círculos de letrados y de teólogos acusados de luteranismo.

DEBATES Y RENOVACIÓN HISTORIOGRÁFICOS

La historiografía de la Reforma en España ha privilegiado el estudio de los acusados extranjeros, procedentes de la Europa del norte. Su represión, que empieza en los años cuarenta, alcanza su punto álgido tras los autos de fe de Valladolid y de Sevilla, bajo el reinado de Felipe II[2]. A la monografía de Werner Thomas acerca de este tema, cabe añadir estudios puntuales, sobre ciertos grupos profesionales y nacionales, que afinan el conocimiento de este supuesto vector de herejía, cuya difusión las autoridades peninsulares procuraban encauzar mediante un cordón sanitario para proteger a sus poblaciones[3]. Sin embargo, las comunidades que reagrupaban a peninsulares e individuos o grupos de individuos protestantes de la Europa septentrional son, más bien, escasos; incluso en Valladolid y en Sevilla. Indudablemente, las autoridades temían semejantes complicidades entre españoles y extranjeros[4], pero numerosos estudios han establecido el escaso dominio de la teología protestante en aquellos migrantes[5]. A pesar de que se conoce relativamente bien a estos colectivos de extranjeros, el estudio de los acusados autóctonos merece una aproximación renovada.

En efecto, desde Marcelino Menéndez Pelayo hasta Stefania Pastore, pasando por Marcel Bataillon, la controversia fue cundiendo entre los historiadores a propósito de la auténtica naturaleza de las calificaciones de luteranismo y de alumbradismo recogidas contra los naturales de las coronas de España y de Portugal. La mayor parte de los procesos de la primera mitad

[2] Se hallará una síntesis bibliográfica del conjunto de la Reforma en España y en la Península en Kinder, 1983 y 1995.

[3] Thomas, 2001a y 2001b; Monter, 1992, pp. 231-252; Griffin, 2009; Braga, 2002, pp. 238 y 240.

[4] Se destacan ciertos casos a lo largo de la frontera pirenaica (Thomas, 2001b, pp. 291-292; id., 2001a, pp. 462-466; Monter, 1992, pp. 232-242) y no a propósito de Sevilla, véase Bœglin, 2006, p. 352.

[5] Jiménez Monteserín, 1980; Wagner, 1994; Monter, 1992, pp. 242-243.

del siglo XVI, en particular las causas de las inquisiciones de Valladolid y de Sevilla, desaparecieron; y la cuestión se ha debatido y se sigue haciendo tanto más cuanto que las fuentes hoy disponibles relativas a los círculos de disidentes religiosos se hallan diseminadas entre diversos fondos de archivos, lo cual no facilita su explotación. La variedad de interpretaciones y opiniones en torno al significado de la *represión* se debió, también en parte, a una visión estática del protestantismo por la historiografía local que no consideró, en profundidad, las evoluciones de las doctrinas reformadas desde 1520, ni las líneas de fractura entre protestantes, ni las divisiones que subyacían a las diferentes corrientes de obediencia católica, los debates internos o el desarrollo de las posturas dentro de la Iglesia romana.

Durante mucho tiempo, el estudio de la Reforma protestante en la Península concentró la atención en los conventículos de Valladolid y de Sevilla, que fueron rigurosamente reprimidos a partir de 1557. Durante siglos, católicos y protestantes —y luego conservadores y liberales— se opusieron, a veces ásperamente, a la naturaleza de los delitos que se achacaron a los castellanos encausados por luteranismo a principios del reinado de Felipe II. Hasta el siglo XIX, a juicio de la historiografía católica, no cupo la menor duda de que los condenados eran auténticos herejes, pues se habían adherido a una fe extranjera al reino. Al contrario, para los liberales y los protestantes españoles, estos acusados padecieron la arbitrariedad política y la temeridad fanática de Felipe II, en conformidad con la visión de la «España negra» que había difundido el *Reginaldo González Montes* y el martirologio de Jean Crespin[6]. Para celebrar como mártires a estos condenados, u oprobiarlos, bastaba con ceñirse a las calificaciones de luteranismo aducidas en su contra, que figuran en las famosas relaciones de causas y en la correspondencia administrativa de la corte.

Con las publicaciones de Eduard Boehmer, que seguían los pasos de las investigaciones de Benjamin Wiffen a finales del siglo XIX, salió a la luz un análisis de la Reforma en España más matizado y ponderado que dejaba en un segundo plano los compromisos ideológicos y confesionales[7]. Sin embargo, como una señal del relativo desinterés que despertaba en España la cuestión de la Reforma, los trabajos de estos autores —publicados en inglés y en alemán— casi no fueron traducidos al castellano (con la excepción notable de este último, cuya versión española solo se editó en 2014[8]). La monografía posterior de Marcel Bataillon fue la que marcó un cambio de perspectiva en la apreciación del perfil religioso de estos movimientos, cincuenta años después de que el católico conservador Marcelino Menéndez Pelayo presentara, sin matices, su

[6] GONSALVIUS MONTANUS, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae*; CRESPIN, GOULART, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Euangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574*.

[7] BOEHMER, 1874-1904; SCHÄFER, 2014 [1902]. Se inscriben en la prolongación de M'CRIE, 1829, traducida en 1942 en Argentina (y reeditada en 2008). Véase, también, CASTRO, 1851.

[8] SCHÄFER, 2014.

visión personal de estos disidentes y de su adhesión a las doctrinas reformadas en su *Historia de los heterodoxos españoles* (1882)[9].

Erasmo y España, inicialmente publicado en 1937, se impuso como un referente merced a la erudición, al rigor de la argumentación y al exhaustivo aparato crítico al que recurre su autor. En su análisis de la recepción en la Península del pensamiento de Erasmo, Marcel Bataillon se esmeró en estudiar la amplia dinámica de adhesión a los principios de la *philosophia Christi* erasmista inscribiendo España dentro de la principal corriente de ideas europeas, a la par que redujo —lo que suscitó críticas— el sustrato de influencias autóctonas y la aportación de movimientos espirituales locales[10]. Entre los incontables méritos de la obra de Bataillon, figura el de rehabilitar la memoria de figuras del humanismo cristiano, acusadas de luteranismo, que cierta historiografía católica, cuando menos, vapuleó a partir del siglo XVII, y cuyas apreciaciones se prolongaron hasta el siglo XX, en la estela de la obra de Menéndez Pelayo. Para el hispanista francés, numerosos acusados de protestantismo en España, ya desde los años cuarenta del siglo XVI, eran en realidad erasmistas y alumbrados, a quienes los inquisidores les imputaban deliberadamente delitos protestantes para cubrirlos de oprobio y privar, así, a su escuela de pensamiento de su base social.

Durante los decenios siguientes, las historiografías francesa y española fueron sobradamente tributarias de estos planteamientos al definir la percepción de la Reforma en España: en numerosas publicaciones, prevaleció la idea de que las comunidades de Sevilla y Valladolid las conformaban erasmistas, y no protestantes, a pesar de los matices y rectificaciones que aportó Bataillon a su tesis inicial[11].

Prosiguiendo las investigaciones de Américo Castro y Marcel Bataillon, Ángela Selke Barbudo planteó los hitos del estudio del alumbradismo de la década de 1520 en Castilla a través del análisis de sus vínculos con la identidad conversa y de los posibles parentescos entre ciertas actitudes religiosas y la Reforma alemana[12]. El prodigioso auge de los estudios inquisitoriales en los años ochenta del siglo pasado y las ediciones, en el decenio siguiente, de varios procesos incoados a alumbrados confirmaron la pertinencia de sus hipótesis[13]. Publicado a principios de la década de 2000, el estudio de Stefania Pastore se inscribe en esta perspectiva. Para la historiadora italiana, no se reducía el movimiento alumbrado a una sensibilidad conversa, que se afirmó con el auge de los estatutos de pureza de sangre, ni a Erasmo, ni a Lutero, sino al hecho

[9] MENÉNDEZ PELAYO, 1880, t. II, lib. 4, caps. IV-X, pp. 149-519; BATAILLON, 1991 [1937].

[10] ASENSIO, 1952; TELLECHEA IDÍGORAS, 1986; GARCÍA CÁRCEL, 2000, pp. 279-281; HUERGA, 1978-1994, t. I.

[11] Véase, por ejemplo, su ponencia en los *Colloquia Erasmiana Turonensia*, en 1969 (BATAILLON, 1991, t. III, pp. 146-147). A pesar de esta puntualización concisa y tardía, numerosos historiadores siguieron considerando erasmistas a los acusados de Sevilla y de Valladolid; véase, por ejemplo, GONZÁLEZ NOVALÍN, 1968-1971; HUERGA, 1989; ALONSO BURGOS, 1983; DEDIEU, 1974, pp. 231-269.

[12] SELKE, 1952, pp. 129-132.

[13] ORTEGA COSTA, 1977; CARRETE PARRONDO, 1980; PÉREZ ESCOHOTADO, 2003.

de proceder de las diversas corrientes que venían sedimentándose y tomando cuerpo en una España que se había apropiado el concepto luterano de justificación por la fe, reelaborándolo, a la par que se introducían calcos eclécticos de los reformados alemanes y franceses[14]. Sin embargo, permanece abierta la cuestión de la influencia de la Reforma en varios de los acusados, así como la postura de estos en el debate religioso, más allá del eclecticismo que guiaba la lectura y determinaba los préstamos a los autores protestantes alemanes y franceses a partir de los años veinte del siglo XVI. Así, para Gianclaudio Civale, los círculos sevillanos constituían auténticos grupos nicodemitas, estructurados bajo la dirección de los doctores Egidio y Constantino en Sevilla. Estos predicadores profesaban y difundían desde el púlpito una doctrina inspirada en los padres de las reformas alemana y francesa reformulada en términos católicos[15].

Más allá del perfil religioso de las diferentes víctimas de la represión antiluterana y de los alumbrados, los estudiosos interrogaron la cronología, la identificación y la estrategia de contención de la amenaza, proteiforme, que constituía el protestantismo y se cuestionaron las contingencias de la represión, así como la manipulación de las calificaciones de luteranismo y de alumbradismo hasta la represión masiva de las que fueron escenario Valladolid y Sevilla a partir de 1559. Patente a partir del decenio de 1530 con los primeros procesos por alumbradismo y luteranismo incoados a teólogos y letrados cercanos a Erasmo, la crisis del erasmismo en Castilla se presentó como un elemento determinante en la represión contra los novadores. La muerte de don Alonso de Fonseca, primado de las Españas y defensor influyente de la causa de Erasmo, en 1534, confirmaría este declive, aunque esta cronología haya sido discutida[16].

Se adujeron, asimismo, las luchas entre clientelas que se dieron en el marco de los consejos de la monarquía para esclarecer la coyuntura de la represión contra los novadores. La marginación de las clientelas afines a Felipe el Hermoso —en beneficio de las de Fernando el Católico, partidario de un reforzamiento de las atribuciones de la Inquisición— prosiguió bajo el reinado del emperador, con una sorda oposición entre las redes del inquisidor Manrique y las de los consejeros imperiales, el cardenal Tavera y Francisco de los Cobos[17]. Aquí también se privilegiaron las luchas entre clientelas para explicar, bajo la regencia de Juana de Portugal, durante el viaje del príncipe Felipe a Inglaterra, la victoria de la facción del hombre de confianza de la princesa, Ruy Gómez, príncipe de Éboli, cuya red había reducido temporalmente la influencia del inquisidor general Fernando de Valdés[18].

La repentina serie de procesos judiciales de 1557, en Sevilla y Valladolid, así como el proceso incoado al arzobispo de Toledo y primado de España,

[14] PASTORE, 2010, pp. 340-341.

[15] CIVALE, 2008, pp. 166 *sqq*.

[16] GONZALO SÁNCHEZ-MOLERO, inédita.

[17] MARTÍNEZ MILLÁN, 1988; ID., 2004; THOMAS, 2001b, p. 171. GARCÍA CÁRCEL, 2001, pp. 271-273, matiza este planteamiento.

[18] MARTÍNEZ MILLÁN, 1994, pp. 89-91.

Bartolomé Carranza de Miranda, derivarían de luchas entre clientelas rivales. Con la victoria de su bando, el inquisidor y presidente del Consejo Real de Castilla, Fernando de Valdés, habría exagerado deliberadamente la gravedad de la amenaza luterana[19]. Así, en Sevilla, la represión de los cenáculos afines a los doctores Egidio y Constantino sería el fruto de una utilización del aparato inquisitorial en aras de la eliminación de unas clientelas rivales dentro del cabildo de Sevilla y de la Iglesia. Asimismo, el proceso Carranza constituiría el síntoma de una instrumentalización maquiavélica del tribunal de la fe, siendo un caso paradigmático de la problemática religiosa en tiempos de Felipe II —como lo destacó G. Marañón—, que, tras quince años, concluyó en una absolución a medias pronunciada recelosamente por el papa[20].

Desde una perspectiva teológica, sin repudiar el término *protestante*, José Ignacio Tellechea Idígoras consideró la significación del luteranismo analizándolo como una calificación penal en el entorno cronológico del Concilio de Trento. A partir de los años cuarenta, la evolución gradual del debate religioso en los países de la cristiandad y la apertura del concilio ecuménico redefinieron los contornos del dogma. Las cuestiones relativas a la justificación, al libre albedrío y a la eucaristía se fueron convirtiendo en puntos de disensión entre católicos romanos y reformados. ¿En qué medida, y hasta qué punto, en los círculos peninsulares se aprobaba lo que Lutero refutaba, lo que afirmaba y declaraba? Incluso, detrás de la aparente aprobación de las afirmaciones de Lutero —*sola Scriptura, sola fide, sola gratia*—, ¿hasta qué punto se compartían estos principios? ¿Se percibía en ellos una manifestación de esta aspiración generalizada, a veces sobradamente imprecisa de vuelta al espíritu de los Evangelios, o una señal de adhesión a la nueva calificación designada como luteranismo? Así, al descartar la lectura antierasmista de la represión sevillana, Robert C. Spach analizó las doctrinas defendidas por los acusados, especialmente en Sevilla, y sobre todo la afirmación identitaria de varios de esos luteranos que no repudiaban la calificación, sino que la asumían y la reivindicaban[21].

Otras aproximaciones han determinado los sesgos metodológicos relativos a la historia de la Reforma en la España moderna. Desde los años sesenta del siglo XX, Augustín Redondo planteó los principales instrumentos jurídicos utilizados por los jueces peninsulares para afrontar los vectores de difusión de la herejía. Al analizar, por su parte, los medios de objetivación inquisitorial del luteranismo y del alumbradismo, como calificaciones criminales, David Kahn ha estudiado el arraigo de la Inquisición en tiempos de Carlos V y ha recordado que las fuentes reglamentarias complicaban su manipulación por los jueces antes de la celebración del Concilio de Trento[22]. En el primer tercio

[19] Véanse González Novalín, 1968-1971, 1980; Huerga, 1989; y Martínez Millán, 1988. Acerca de las luchas entre clientelas en torno a Valdés y al capítulo de Sevilla, véase Civale, 2002. Sobre Carranza, véase Tellechea Idígoras, 2004.

[20] Marañón, 1950, p. 138.

[21] Spach, 1995.

[22] Kahn, inédita, pp. 357-406.

del siglo XVI, ante el auge de nuevas herejías, los jueces inquisitoriales debían emplear nuevas calificaciones, de manejo arduo, hasta que las proposiciones de los novadores no fueran formalmente declaradas anatemas. De martillo de las herejías judaica y mahometana, cuyos sistemas y prácticas religiosas resultaban fácilmente identificables, la Inquisición pasó a constituir, a partir del primer cuarto del siglo XVI, un instrumento de vigilancia y de definición de los límites de la ortodoxia. El Tribunal censuraba las desviaciones juzgadas más peligrosas antes de que el Concilio de Trento estatuyera los caracteres específicamente heréticos de las doctrinas de los novadores.

LA RECEPCIÓN DE LA REFORMA EN LA PENÍNSULA

A raíz de los numerosos avances en el estudio del área católica y protestante, era preciso replantear la cuestión de la recepción de la Reforma en la Península extrayéndola de las oposiciones entre luteranismo y catolicismo, o entre herejía y ortodoxia, poco operatorias en la primera mitad del siglo XVI. Durante 1530-1540, numerosas proposiciones de Lutero seguían sin declararse formalmente anatemas y, es más, los consejeros de Carlos V se empeñaban en encontrar una solución en los asuntos de religión en el Imperio. Resultaba cada vez más evidente la necesidad de revisitar, en su conjunto, la cuestión de la Reforma en la Península desde un enfoque coherente que incorporara las aportaciones al conocimiento de las iglesias en la época moderna y centrándose en los vasallos de las coronas de la península ibérica.

En estos últimos treinta años, la historia de las iglesias católica y protestante ha llevado invariablemente a percibir mejor los problemas dentro de cada área religiosa. El brote de trabajos sobre los procesos de *confesionalización* en el espacio europeo ha permitido una mejor comprensión de las luchas de influencia. Su historia condujo, asimismo, a abandonar el análisis reductor de las confrontaciones entre las confesiones, que dominó durante mucho tiempo este campo. A esta visión monolítica de dos bloques le ha sucedido el estudio del entramado complejo de relaciones entre católicos y protestantes, más allá de las fronteras religiosas, reconsiderándose más finamente la cronología, en particular, en tiempos de las dietas de religión. En ambas partes, los procesos de construcción confesional, el proselitismo y la disciplina encaminados a edificar las iglesias institucionales permanecen centrales en el análisis del siglo XVI. Sin embargo, con los sugestivos planteamientos de la historia de los dogmas y de la historia de los ritos[23], se entiende más finamente la complejidad de los hechos religiosos en tiempos de confrontaciones confesionales que no pueden reducirse a una simple polarización entre católicos, de un lado, y de reformados, de otro, tanto en las coronas española como portuguesa. Asimismo, la sociología y la antropología religiosas han contribuido a discernir los caracteres diferenciales de los

[23] PELIKAN, 1994; BORNERT, 1981; KARANT-NUNN, 1997.

comportamientos colectivos, de las conductas y percepciones de los laicos en la sociedad europea del siglo xvi, lo que ha facilitado una mejor comprensión de las reacciones ante los trastornos religiosos del período moderno.

El análisis, en el seno del mundo católico, de las actitudes ante la fe y la religión, dentro de la perspectiva trazada por los trabajos de Thierry Wanegffelen sobre las sensibilidades religiosas, resulta valioso para estudiar los movimientos de disidencia en Castilla a mediados del siglo xvi. A menudo, los historiadores del hecho religioso han considerado que los individuos y las masas se conformaban mecánica y ritualmente con las prescripciones de las iglesias, omitiendo la distancia manifestada o las discrepancias experimentadas ante los preceptos, en particular hacia mediados del siglo xvi, cuando la progresión del dogma imponía una revisión, a veces desgarradora, de ciertas concepciones personales de la fe y de la religión[24]. Ahora bien, en materia religiosa, como en política, en un contexto de libertad cada vez más restringida o controlada, el consentimiento, la reserva o el rechazo del conjunto o de algunos preceptos no conducían necesariamente a la ruptura con la Iglesia.

El arraigo sociocultural de la Reforma en Europa dependió de su base institucional y política. La península ibérica no constituye una excepción en la materia. No solo las corrientes reformadoras procedentes del norte de Europa no se beneficiaron de apoyos institucionales en los reinos peninsulares, sino que, además, la Inquisición veló por reprimir cualquier manifestación de la heterodoxia. No obstante, la recepción de las doctrinas reformadas en los círculos eclesiásticos y políticos cercanos al emperador es un hecho incuestionable. España y Portugal no permanecieron al margen del gran debate teológico que se daba en la cristiandad. En definitiva, distintos modelos de reforma, contradictorios, eran los que veían la luz en la cristiandad y, en particular, en España y en Portugal. Desde este enfoque, varios son los fenómenos que, a pesar de las diferencias en el marco institucional y cultural, acercan la situación que describen los autores para España y Portugal a la de Italia, cada vez más conocida gracias al auge de la historiografía italiana relativa a la Inquisición y a los movimientos culturales y religiosos de estos veinte últimos años[25].

Fuente de irenismo, la filosofía de Erasmo había incitado a los cristianos más abiertos al diálogo entre confesiones a que buscaran una solución al cisma. El erasmismo se inscribía en la prolongación de aquellas corrientes espirituales de la Península que coincidían, en varios puntos, con las posturas protestantes, pero sin adherirse al conjunto de los principios de la Reforma. Si bien desde 1524 Erasmo había optado por denunciar claramente el luteranismo y los *euangelicos*, cuyos excesos habían desacreditado y empañado la causa del Evangelio y su interpretación, tras el saco de Roma de 1527, numerosas voces en la Península criticaban abiertamente los excesos del papado. Para ciertos consejeros del empe-

[24] Cavaillé, 2010; Wanegffelen, 1997, pp. xii-xiii; id., 2013; Cantimori, 1948; Ginzburg, 1970.

[25] Por ejemplo, véanse el balance de Benedict, Seidel Menchi, Tallon, 2007, pp. 1-15; y Cameron, 2007, pp. 17-33. Véanse, también, Firpo, 2000a, 2000b; y Peyronnel, 2002. Encontrarán al final de este texto un mapa que recoge todos los lugares mencionados en esta obra.

rador, era preciso lograr un compromiso religioso con los reformados acerca de las cuestiones dogmáticas, con o sin el acuerdo del papa. En España, como en Portugal, las obras de Erasmo habían sido bien acogidas, en los ámbitos de la corte más particularmente; y esta recepción había propiciado, por una parte, una corriente irenista que propugnó, mediante el regreso a una *philosophia Cristi* y a las fuentes del agustinismo, la búsqueda de un terreno común con los reformados. Pero, por otra parte, sus escritos también originaron un movimiento radical de reforma religiosa que rechazaba el marco disciplinar de las iglesias reformadas y que se expresó entre varios autores de la Península[26].

Hasta las sesiones del Concilio de Trento que abordaron los principales puntos de discrepancia dogmática entre católicos y reformados, especialmente en 1547, la cuestión del irenismo en Castilla se planteaba en torno a una vía media que no repugnaba incorporar ciertos puntos de la doctrina protestante. Para el ala católica más abierta al diálogo con los protestantes, la Dieta de Ratisbona de 1541 y su efímero acuerdo sobre la doble justificación manifestaron la esperanza de una posible concordia sobre la base de un denominador doctrinal común entre ambas confesiones, previamente a la reunión de las iglesias[27]. Los préstamos de Juan de Valdés tomados a las obras de Lutero y de Ecolampadio, los lazos equívocos de Constantino de la Fuente o de Damião de Góis con los reformados y las múltiples resonancias de Melanchthon en los cuadernos del arzobispo Bartolomé de Carranza constituyen unos claros indicios de un sigiloso diálogo con la Reforma. Con la apertura del Concilio de Trento en 1545 y, en particular, con la sesión sobre la justificación celebrada dos años más tarde, diversos autores y predicadores optaron por un silencio prudente. Tras la ofensiva contra los *spirituali* y los erasmistas impulsada bajo el pontificado de Paulo IV, ¿cuántos mediadores e indecisos decidieron exilarse? ¿Cuántos se sometieron a desgarradoras revisiones? ¿Cuántos guardaron silencio, ocultaron sus diferencias y encubrieron sus desacuerdos? Hasta en el exilio, aquellos súbditos de los reyes de España y de Portugal no siempre hallaron en la iglesias del norte de Europa la libertad de conciencia que tanto habían anhelado.

Más allá de la oposición entre ortodoxia y heterodoxia o entre catolicismo y Reforma, poco operatoria en España y Portugal, países que se consideraban católicos por antonomasia, la presente obra indaga la recepción de la Reforma en la Península. En otras palabras, se aborda aquí la lectura de obras protestantes desde la perspectiva de los fenómenos de apropiación, de difusión y de transmisión de las doctrinas reformadas, así como de su reformulación y su incorporación a otros cuestionamientos teológicos. En efecto, como se ha visto, el estudio de la Reforma en la península ibérica se ha prestado a controversias historiográficas estimulantes, tanto sobre los perfiles teológicos de las corrientes reformadoras como sobre la naturaleza de las fuentes estudiadas,

[26] Williams, 1983; Emmet McLaughlin, 2007, pp. 37-55; Dickens, Jones, 1995, pp. 171-190; Gilly, 2005, pp. 274-284.

[27] Augustijn, 1993, pp. 64-80; Eells, 1928, pp. 363-366; Bœglin, 2016, pp. 111-119; Viallon, 2005.

en su mayoría inquisitoriales. Parte de la historiografía actual intenta ampliar el campo de investigación a través de la documentación extrainquisitorial custodiada en los archivos, como lo demuestra la abundancia de trabajos recientes. Si el análisis de las clientelas ha contribuido a evidenciar las lógicas de aparato, el estudio de las redes de creyentes y de criptocomunidades permanece, en regla general, paradójicamente reducido a estudios de casos individuales. Aun así, era preciso realizar un balance para el conjunto de la Península y dejar de separar artificialmente Castilla y Aragón o examinar aisladamente Portugal, frente a corrientes religiosas y espirituales, a circulaciones y redes que superaban las fronteras de los reinos. El cotejo de documentos a más amplia escala permite precisamente abarcar en su globalidad a las élites que apoyaron a los defensores de doctrinas evangélicas, así como los vínculos de estas con la nobleza y los grandes de España. Permite, asimismo, discernir los círculos y las redes, dentro de las ciudades y las poblaciones circundantes, así como los vínculos de ciertos acusados con grupos asentados en otras urbes de la Península o en el extranjero.

Se trata, así, de analizar cómo España y Portugal conocieron los mismos fenómenos que el resto de Europa y cómo, en su interior, eclesiásticos, teólogos y pensadores leían, comentaban o discutían, a veces colectivamente, los grandes escritos de las Reformas alemana y francesa. Conviene observar y estudiar la impronta de Lutero y de sus discípulos, los fenómenos de apropiación y de incorporación de elementos de la Reforma y la elección de ciertos contenidos en detrimento de otros, tomando en cuenta, más detalladamente, las evoluciones que se dieron tanto en la percepción de la amenaza protestante como en la aparición y la profundización de los puntos de discrepancia en materia dogmática, en diferentes momentos del siglo XVI. Un análisis más pormenorizado de la cronología anterior a la conclusión del Concilio de Trento ha de conducir a un examen más fino y detallado del debate sobre la justificación por la fe, la relectura de san Agustín y la recepción de doctrinas, como las del *Beneficio di Cristo*, en la península ibérica antes de la adopción de los cánones de 1547 sobre la salvación.

La obra plantea así de entrada el marco político y religioso de la península ibérica a través de cuatro estudios relativos al siglo XVI. En primer lugar, José Luis Villacañas presenta la política del emperador ante la Reforma y las negociaciones con el sector reformado para lograr un acuerdo acerca de los asuntos de religión; Ignasi Fernández Terricabras analiza la prolongación de esta política en tiempos de Felipe II y la reacción del aparato de Estado y de su Iglesia después del Concilio de Trento, mientras que, por su parte, Hugo Ribeiro da Silva estudia el proceso de consolidación de las atribuciones de la corona frente a la Iglesia y la utilización de esta en la construcción de una identidad de los territorios lusos fundamentada en el catolicismo. A lo largo de la primera mitad del siglo XVI, en España y, en menor medida, en Portugal a partir de la fundación del Santo Oficio en 1531[28], la Inquisición no dejó de ensanchar su

[28] Marcocci, Paiva, 2011.

perímetro de competencias en materia de control de la herejía para atajar a los novadores y vigilar los vectores de la herejía, como lo muestra David Kahn.

La segunda parte se interesa por los principales vectores de la Reforma; uno clásico, el libro, otro, poco evocado en las monografías sobre la Reforma en la Península, el de los grabados y de las representaciones. Els Agten dedica un estudio al debate sobre las biblias imprimidas y a las lógicas de vigilancia de sus contenidos, en especial tras el cisma de Lutero, en un contexto en el que tanto los reformados como los católicos, al principio, anhelaban que fuera directamente accesible el Evangelio a los feligreses. Estrechamente enlazada a la cuestión de las Escrituras, la de la traducción, objeto de ásperas disputas en el Concilio de Trento, pasó a constituir un debate central a partir de los años cuarenta y se trasluce del primer proceso incoado al humanista valenciano Furió Ceriol, en Lovaina, a cuyo análisis se dedica Gert Gielis. Uno de los procesos más sonados de la segunda mitad del siglo XVI fue motivado por las denuncias de los escritos de Bartolomé de Carranza, primado de España, detenido en los calabozos inquisitoriales a causa de sus *Comentarios al catecismo cristiano*: María Laura Giordano vuelve sobre esta obra salpicada de préstamos a ciertos autores de la Reforma, que evidencia un aperturismo, más allá de las fronteras confesionales que estaban irguiéndose. Sin embargo, si bien el libro fue un notable instrumento de difusión de las doctrinas de los novadores, convenía, asimismo, concederle atención al secundo vector de propaganda reformada en el extranjero, el de la imagen, que han desatendido los estudios inquisitoriales. En un estudio inédito sobre la reacción de la Inquisición ante lo icónico, Borja Franco Llopis presenta un balance sugestivo acerca del comportamiento del aparato inquisitorial en la corona española frente al arte y a las representaciones en la época de la Reforma.

La tercera parte se dedica a las redes de la disidencia religiosa en la Península. Permanece desigual el estado actual del conocimiento de las distintas regiones y de los círculos de difusión de la Reforma. Como se sabe, en la península ibérica, fueron Valladolid y Sevilla los principales focos de estructuración de los cenáculos protestantes y evangélicos. Doris Moreno demuestra que el conventículo que se conoce como *grupo de Valladolid*, castigado con rigor en el auto de fe de 1559, cubría, en realidad, un territorio mucho más amplio, compuesto de varias ciudades castellanas, cuya extensión se debía a una destacable contribución femenina. Por su parte, Michel Bœglin estudia la propagación de las doctrinas reformadas en Sevilla, a través de la predicación del doctor Egidio, un canónigo magistral de la catedral, y de los círculos constituidos en torno a él, así como las conexiones con el resto de la Península y con Ginebra y París. Fuera de las dos capitales de la Castilla del Siglo de Oro, Sevilla y Valladolid, el conocimiento de los círculos de creyentes es bastante fragmentario y solo se limita a algunos estudios de casos individuales. Varios indicios invitan a profundizar, en otras regiones, en la cuestión de la recepción de las doctrinas reformadas en el siglo XVI, cuyo examen está por realizar. Un buen ejemplo es el estudio de Álvaro Castro, que cubre varias generaciones del grupo formado en torno a la familia Cazalla, en Palma del Río y analiza su influencia en

el reino de Toledo. Enfoca este investigador las relaciones, aún debatidas, entre el movimiento alumbrado y la influencia de las lecturas y textos reformados en varios de los miembros de esta corriente de renovación espiritual.

Para la corona de Aragón, hace treinta años, A Gordon Kinder había destacado la existencia de diferentes círculos directamente influenciados por el protestantismo y, últimamente, sus trabajos han sido prolongados[29]. Francisco Pons Fuster completa una valoración global de los distintos movimientos de disidencia religiosa en Valencia y propone una revisión del papel del arzobispo Juan de Ribera. El reino de Navarra constituye, asimismo, un espacio clave en materia de vigilancia de la herejía: este territorio, donde la reciente autoridad de la corona se superponía a una densa red de intercambios con Francia y a la presencia de numerosos migrantes que vehiculaban influencias del extranjero, es el que analiza pormenorizadamente Jesús M. Usunáriz.

Por su parte, a través del estudio de varios procesos de la Inquisición lusa incoados por el luteranismo, Giuseppe Marcocci aborda el caso portugués y demuestra que la Reforma en Portugal no fue —como suele afirmarse— un sistema exclusivamente defendido por extranjeros; al contrario, el primer acercamiento a la Reforma y a su recepción que realiza para Lisboa y Coímbra abre unas perspectivas prometedoras.

La cuestión de la recepción de la Reforma en la Península encuentra naturalmente su prolongación en las trayectorias y las comunidades de quienes optaron por el exilio por motivos de conciencia o para huir de las persecuciones. La cuarta parte de la obra pone de relieve el papel que desempeñaron los sectores de exilados en distintas ciudades europeas, tanto en sus actividades como mediante sus vínculos con la península ibérica. Ignacio J. García Pinilla analiza muy detalladamente el papel y la influencia de los tránsfugas españoles que se refugiaron en Roma, a pesar de las sospechas que despertaban, realizando un prodigioso balance de la cuestión de los exilados castellanos y aragoneses en la ciudad pontificia. A través de las vicisitudes experimentadas por Pere Galés —erudito catalán poco estudiado, quien llegó a ser profesor en la Academia de Ginebra—, Xavier Espluga examina los lazos equívocos mantenidos con la ciudad emblemática de la Reforma para ciertos humanistas españoles. Indagando en esta experiencia religiosa propia del exilio, Steven Griffin, en su trabajo novedoso sobre la eclesiología de Casiodoro de Reina, saca a luz los caracteres de la doctrina eclesiológica de esta figura de la Reforma española, cuya edición castellana de la Biblia (la Biblia del oso), ocultó parte de su audaz postura religiosa, poco conocida, pero que constituye uno de sus rasgos diferenciales. Por último, Carlos Gilly cierra esta parte dedicada a los exilados revisitando la postura de Sébastien Châteillon o Castellion —hijo de castellanos refugiados en Francia como su nombre lo indica— cuya influencia entre los exilados protestantes españoles fue, frecuentemente, ignorada. Gilly replantea, inscribiéndola en nuestro conocimiento de los heterodoxos del siglo XVI, la impronta de Erasmo

[29] Kinder, 1985a; D'Ascia, 1999b; Agten, 2010; Ardit, Almenara Sebastià, 1997; Almenara Sebastià, Ardit, 2011; Bœglin, 2012.

y de Castellion en aquellos reformados españoles del exilio, que entraron a menudo en conflicto con las iglesias que los acogieron y a veces permanecieron fieles a una doctrina reformada que se había impregnado, enriquecido y conformado con el espíritu de ambos representantes de la tolerancia y de la libertad de conciencia, poco propensos a adaptarse a las estructuras rígidas de las confesiones nacionales.

A la hora de interrogarse sobre la Reforma en España y su incidencia, conviene, además, considerar la impronta de la represión inquisitorial, así como los discursos y representaciones que originaron en el extranjero: unos discursos destinados a estigmatizar la acción del Santo Oficio y a denunciar el sectarismo de Felipe II y de los soberanos españoles, quienes no solo toleraban los excesos y la arbitrariedad de los inquisidores, sino que también los impulsaban poderosamente. Esta vertiente de leyenda negra que alimentó duraderamente la hispanofobia por toda Europa es la que presenta magistralmente Pierre Civil para concluir este libro, a través de la imaginería de la represión inquisitorial, en los países protestantes, durante el auto de fe de Valladolid de 21 de mayo de 1559.

Michel Bœglin

I

DEL DIÁLOGO INTERCONFESIONAL AL CONCILIO

LA POLÍTICA RELIGIOSA DEL EMPERADOR CARLOS V

José Luis Villacañas
Universidad Complutense de Madrid

Acerca de las cosas más significativas lo ignoramos casi todo. Por lo general, estas cosas son complejas, difíciles y gustan de ocultarse. Hoy debemos acercarnos a una de ellas, de máxima relevancia para la percepción que Europa y España tienen de sí mismas. Se trata de la Reforma religiosa que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XVI europeo y el papel que en ella desempeñó Carlos V. No podemos aquí referirnos a todos los ángulos de este gran proceso, el verdadero inicio de la cristalización de la modernidad.

Solo vamos a abordarlo desde el punto de vista de la política imperial. Para ello nos centraremos en dos momentos cruciales y en su influencia sobre España. Uno fue la Dieta de Augsburgo de 1530. El otro afecta al período que va desde la Dieta de Hagenau de 1540 transferida a Worms[1], para llegar a Ratisbona en 1541, hasta la de Augsburgo de 1548. Al centrarme en las dietas imperiales y sus preparaciones, intento valorar el proceso de la *Reformación* no desde la prehistoria del Concilio de Trento, ya estudiado por Adriano Prosperi y ahora por John William O'Malley, sino desde las iniciativas imperiales. Pues Trento no puede entenderse de forma autónoma, como suelen hacer los historiadores del período; y, desde luego, no sin las dietas quedebían prepararlo. Mas las dietas solo pueden justificarse desde laidea de los deberes religiosos del emperador. Y a estos deberes voy a dedicar el primer punto. En el segundo examino la Dieta de 1530 y en el tercero, su influencia en España. El cuarto lo dedico a las dietas entre 1540 y 1548. De este punto extraigo algunas conclusiones que miran hacia el futuro, hacia Augsburgo 1555 y la instauración del primer sistema imperial de mediación.

LOS DEBERES IMPERIALES Y LAS AMBIVALENCIAS DE UN REINADO

En la línea del Colloque de Montpellier de 2001, que dio lugar al monográfico *Charles Quint face aux Réformes*, debemos separarnos de una imagen del emperador demasiado definida. Cualquiera que se enfrente a la valoración de

[1] Pollet, 1990, pp. 112-115.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 17-37.

la época de Carlos V no puede evitar una primera impresión de ambivalencia e indecisión en su gobierno. Sin reconocer ese aspecto laberíntico de su reinado, no se podrá dar un paso en la comprensión de esta época. Las claridades dogmáticas siempre son cosas del futuro. El presente está, por lo general, abierto; y así debe disponerse la mirada del estudioso. Quizá esta actitud sea especialmente necesaria en España.

Alain Tallon, en su introducción al coloquio, echa de menos que ningún investigador invitado haya definido el sentido que Carlos V daba a la religión. Después, Tallon se pregunta si el emperador «intenta influir en el curso de esta crisis religiosa proponiendo sus propias soluciones[2]»; si es verdad que «el emperador y su séquito tienen sus propias concepciones de la reforma de la Iglesia[3]». Respondemos pronto: podemos asegurar que el emperador tiene una *sensibilidad* religiosa firme. Su religión está definida política, ritual y socialmente, pero no parece definida *institucional* y *teológicamente*. Su referente es la Iglesia, cuya dirección reside en la sede romana. Toda la cuestión es esta: ¿qué se puede hacer cuando la Iglesia no presenta un perfil unido? ¿Qué es posible realizar en un tiempo excepcional? El emperador no tiene una respuesta clara para estas preguntas. De la religión espera una ritualidad sacramental adecuada y supone una definición teológica de los dogmas en la que él no desea intervenir. En todo caso, para gozar de esta ritualidad sacramental adecuada al cargo imperial, se requiere una institución eclesiástica unitaria, reconocible y gloriosa; y eso busca Carlos V. Su religión no es propia de un *clerc*, ni se deja seducir por las sutilezas del debate teológico. Su pasión religiosa no es intensa si se mide desde el punto de vista de Agustín o Lutero, pero su sentido de lo sacro, de lo providencial y del juicio divino es muy agudo y sensible al misterio que determina la protección o el abandono, el fracaso o el éxito mundano. La fragilidad del poder, su aspecto casi milagroso, lo pone en contacto con estas realidades sublimes. La trayectoria impresionante de su casa familiar, centenaria, su credo dinástico y su más firme fe han sido descritos por Brandi como un asunto «casi religioso[4]». Su Dios fue, en todo caso, el que protegía la casa de Austria. Acerca de eso no tiene dudas.

Pero junto a esta experiencia de la legitimidad religiosa de su casa, está su función como emperador, para él una consecuencia necesaria de la protección provincial otorgada a su dinastía. El imperio no permite una iglesia rota, dividida. Esta es la contradicción básica que lo escandaliza. Una casa imperial necesita un solo Dios y una sola Iglesia. Una Iglesia rota, con doble ritualidad, torna inseguro al emperador porque no le ofrece un sentido unívoco de lo sagrado y de sus protecciones, un reconocimiento único y definido de su poder. Carlos V busca con anhelo la unidad de la Iglesia porque para él es el único sujeto capaz de reconocer el poder imperial de forma adecuada y

[2] «… *tente d'influer sur le cours de* cette crise religieuse en proposant ses propres solutions» (Le Thiec, Tallon, 2005, p. 12).

[3] «… *l'empereur et son entourage ont leurs propres* conceptions de la réforme de l'Église» (*ibid*., p. 13).

[4] *Ibid*.

visible ante el mundo, la única institución que le presta sentido a la existencia de la propia noción del imperio. Hay un firme vínculo entre la unidad de la Iglesia y la unidad del imperio de su casa, y no puede olvidar que romper la unidad de la primera, y su dirección religiosa de Roma, también implica la impugnación de su dirección política imperial. De ahí que, para él, la fractura de la Iglesia —como para un emperador romano la quiebra de la *pax deorum*— implicaba una intervención imperial. Las cartas al duque de Sesa tras la Dieta de Worms de 1521 lo dejan muy claro[5]. Si el emperador tiene un concepto de *reforma de la Iglesia,* no se puede separar de su propia percepción acerca de su deber imperial y de lo que él llama su *función protectora* de la *res publica christiana*.

Pero este es el problema. Aunque Carlos V vinculó su poder político imperial al mantenimiento de la unidad eclesial, la posición desde la que deseó realizar esa unidad eclesial, o impulsar esa reforma querida por él, no estuvo determinada teológicamente, sino políticamente. No se aprecia en Carlos V atenencia de principio a la doctrina de la supremacía papal sobre el concilio, ni tampoco fue un firme y constante defensor de la primacía de la Iglesia de Roma sobre toda la cristiandad. El Concilio de Basilea está a sus espaldas, pero él no toma una posición clara al respecto. Como emperador, se ve con derecho a dirigir/proteger la Iglesia con la cooperación de Roma, pero también según su propio criterio si el papa no está en condiciones de hacerlo o no quiere hacerlo. A la postre, puede ir en contra de Roma si el papa le es políticamente hostil. Así cooperó con el cardenal Adriano, se mantuvo en hostilidad con el primer Clemente VII, luego cooperó con él bajo presión, estuvo en lucha a muerte contra Pablo III Farnese y contra Pablo IV, y fue más cooperativo con Julio III. Desde luego, Carlos V alentó a los juristas a defender su derecho a dirigir y presidir un concilio general de la Iglesia en el caso de que el papa no lo convocara. En este sentido, pudo asumir la tradición que, desde Marsilio de Padua, hacía del emperador un *defensor pacis*.

Las ambivalencias de su política tienen que ver con el hecho de que los medios para lograr aquel fin de la unidad de la Iglesia venían condicionados por el nudo de relaciones de poder que se tejía por doquier entre la política y la religión. Este vínculo de religión y política no lo inventó Carlos V. Estaba por todas partes y afectaba profundamente también a la misma sede romana. Por eso, si mantener la Iglesia unida era un fin internamente vinculado a la legitimidad, el prestigio, el ámbito y la gloria del poder imperial, la forma de lograr esa unidad estuvo regida por las correlaciones de fuerzas políticas del momento. De este modo, lograr la unidad de la Iglesia se convirtió en el puntofundamental para acreditar el poder imperial y lograr una obediencia inequívoca como *señor del mundo*.

Cuando uno observa cuidadosamente a todos los actores de este drama, comprende que todos ellos sabían que Roma ya no podía mantener unida la Iglesia. La propia Roma era consciente de esto tanto como lo era la corte

[5] *Cartas al emperador Carlos*, pp. 182 *sqq*.

española. La verdad, sin embargo, es que para Roma la *unidad* no era el interés fundamental. El único que se resistía a aceptar esa evidencia era Carlos V. Esa unidad era un *proyecto imperial* porque una Iglesia unida era necesaria para el imperio. Pero el mundo europeo no iba a consentir un poder imperial unitario, y por eso rechazó por doquier su condición: una reforma de la Iglesia capaz de mantenerla como una institución unitaria. Al vincular prestigio, legitimidad y poder imperial al mantenimiento de una Iglesia unida, Carlos V produjo hostilidad por doquier y no logró consenso para su política religiosa. Para asegurar que la política imperial no triunfara, la reforma unitaria de la Iglesia tuvo que paralizarse, fracasar, bloquearse, impedirse. Y esto fue así porque la institución imperial ya estaba asociada a los intereses patrimoniales de una casa que se veía tan sagrada y eterna como la propia Iglesia. Para destruir esta ilusión hegemónica, todos los actores, religiosos o políticos, Inglaterra, Francia, España, Roma y Alemania, fueron a su modo cooperantes. Aquí se prefigura el destino de soledad de Carlos V en Yuste. Esta es la enseñanza general de su reinado. Lo que resultó de esta política no fue igual en todos sitios. Lo que a nosotros nos interesa es lo específico de España o de Italia, las tierras que con el tiempo aparecen como la base de la Contrarreforma.

EL FRACASO DE AUGSBURGO

Para entender este punto debemos referirnos de nuevo a Tallon. «El emperador y su séquito[6]», dice su texto. La frase distingue entre el emperador y su entorno. Lo que hemos expuesto hasta ahora concierne a Carlos V y define una constante de su mandato. Su *entourage* es determinante de los medios para esta política y explica las modulaciones y cambios. Ese entorno no fue único. Tuvo al menos dos etapas: una fue la cancillería de Gattinara hasta 1530 y otra la de Granvela a partir de ese año. Podemos pensar que Gattinara era un gibelino. Sin embargo, y a pesar de lo que dijeran los juristas como Guerrero o Ulzurrum a su cargo[7], nunca tuvo fe en un concilio presidido por el emperador. Nunca miró el concilio desde un punto de vista teológico. Su percepción sobre el concilio la dejó clara en sus cartas al embajador romano en 1524: el papa debía convocarlo para «complacer a aquella nación» alemana. El concilio era necesario a sus ojos para impedir la Dieta imperial de Spira, que iba a fortalecer la posición de Lutero[8]. Entonces se habló de Trento por primera vez, una ciudad «por ellos tenida por alemana». Luego, una vez convocado, sugería el canciller, se podría mudar «con justa causa» a «otra ciudad de Italia». Vemos aquí que la intención del canciller de Carlos V es que Roma colabore con el emperador para impedir el fortalecimiento de Lutero y así cumplir «la paz universal». Sin duda, era la

[6] «… *l'empereur et son* entourage» (Le Thiec, Tallon, 2005, p. 12).

[7] Villacañas, 2008.

[8] *Cartas al emperador Carlos*, p. 183.

manera de hacer aceptable al papa lo que este no quería: renovar la tradición de Basilea. Todavía en 1529, el embajador Mai sabía que el concilio lo imponían los alemanes y aseguraba que «es materia peligrosa para hacerla tragar al papa[9]» por «las novedades y extrañedades que suelen traer los concilios». En todo caso, el concilio no se hizo inmediatamente después del Saco, cuando el emperador tenía la ciudad en su poder. En realidad, como sabía Brandi, Gattinara solo creía en el concilio como un medio para presionar al papa, y la finalidad de su presión sobre el papa no era forzarlo a una reforma de la Iglesia, sino exigirle concesiones en Italia. La justificación de estas exigencias era garantizar el sentido de la paz política que animaba al emperador. Esto no es una suposición. Así se lo dijo el embajador de Fernando (hermano de Carlos V) al papa Clemente y Mai lo secundó. «Su santidad no debe temer un Concilio, pues su majestad el emperador pone más empeño en la paz universal y de Italia que en lo imprevisto de un Concilio general[10]». El papa respondió: «A fe mía que habláis en verdad razonablemente. En este caso se podrían ofrecer algunas concesiones[11]». Una de ellas fue negar el divorcio a Enrique VIII. Lo que Carlos V deseaba, como afirma Mai, era que el papa «se declarase», esto es, que siguiese su política. Y su política era culminar aquella alianza entre los señores italianos y los poderes patrimoniales imperiales que incorporaba poco a poco las ciudades italianas al imperio y hacía de su aristocracia una administración auxiliar imperial, como se vio con los Doria y los Gonzaga; y como acabaría pasando con los Farnese. Cuando comparamos estos billetes diplomáticos, que reflejan de verdad el entorno de la corte, con los escritos de un Alfonso de Valdés, nos damos cuenta de hasta qué punto aquellos humanistas conversos castellanos, que expresaron su sentir en las obras de los años veinte, desde las traducciones de Erasmo a los diálogos sobre *Las cosas acaecidas en Roma*, o *Diálogo de Mercurio y Carón*, hasta el *Diálogo de la doctrina cristiana*, con su defensa de un concilio universal bajo protección imperial, capaz de reformar la *disciplina* de la Iglesia, todas ellas sinceras, convencidas y bien intencionadas, en el fondo jugaban en paralelo con la diplomacia imperial que buscaba sus propios fines políticos. Los escritores humanistas y erasmistas defendían que, si el papado perdía su poder temporal, la unidad teológica y cristiana se seguiría de forma natural, los obispos se transformarían en pastores espirituales y los reformados podrían sentirse unidos a todos los demás cristianos. Los diplomáticos

[9] *Ibid.*, p. 185.

[10] Sabemos por la referencia de García de Loaysa que el siguiente paso era tomar Florencia, y se suponía que debía ser la dote de la hija imperial entregada a Alejandro Farnesio. Para ello, la ciudad se había de gobernar como Nápoles o Milán, instaurando «un gobierno que no fuese de muchos, sino de uno, que no fuese de libertad, sino de obediencia y subjección, como Nápoles lo tiene a su rey» (*ibid*., p. 40). Como vemos, Carlos V estaba dispuesto a usar en su favor los pactos entre las señorías italianas y los poderes patrimoniales que se venían haciendo desde tiempo atrás. La idea es muy clara: «Deseo que no haya ningún hombre en el mundo deste linaje de Medicis que no se halle en vuestra casa y en vuestro servicio» (*ibid.,* p. 167).

[11] Brandi, 1993, p. 218.

como Gattinara deseaban también que el papa perdiera su poder temporal —sobre todo sus ciudades— para aumentar el poder del emperador y el propio. Esta es una constante en la política imperial desde Milán a Florencia, Parma, Piacenza, Génova, Urbino y demás. Para los imperiales, someter la nobleza italiana al servicio imperial implicaba bloquear las aspiraciones de las grandes familias a la dirección de la sede romana. Por ello ningún agente político rival estaba interesado de verdad en que esa política triunfara y esa fue la mejor defensa del poder temporal del papado, el interés de todos los demás de que de este modo no aumentara el poder del emperador. En la mente del emperador el juego se podía llevar a cabo en el plazo largo, en el tiempo de la providencia que velaba sobre la eterna casa de Austria. Cuando, tras terribles experiencias, Clemente VII comprendió la lógica del emperador, asumió que todo residía en ganar tiempo. Aceptó la coronación imperial y entregó las mínimas compensaciones posibles, a la espera de una mejor coyuntura. Todo el mundo comprendió que Carlos V buscaba sobre todo la plenitud imperial y hacer del papa su capellán. Si se presentaba con este trofeo ante los príncipes alemanes, quizá podría imponerles luego su sentido de la unidad eclesial. Y podría hacerlo porque podría movilizar los ingentes recursos italianos en un escenario de guerra para cumplir su sueño de transformar toda la administración imperial. Era el mismo sueño que albergaba Federico I.

Carlos V usó esta política como una puerta que mantenía abierta la posibilidad de pactar/coaccionar a los príncipes alemanes. La reducción del poder temporal del papado y la reforma disciplinaria de la Iglesia, en el fondo, coincidía con las reclamaciones sobre los *Gravimina nationis Germanicae adversus curiam Romanam* y los agravios amontonados desde el Concilio de Basilea[12]. La estrategia de Carlos V brilló de forma nítida en este tiempo de 1530, cuando coincidieron la coronación imperial, el pacto con el papa y la convocatoria de la Dieta de Augsburgo. Desgraciadamente, también tuvieron lugar las muertes de Gattinara y de su secretario Alfonso Valdés. Y en este momento histórico vamos a profundizar. Veamos el punto de partida. La proclama imperial de 21 de enero de 1530, dirigida a los reformados, hablaba de «abandonar las discordias, someter los errores a nuestro Redentor, escuchar, comprender y aquilatar, en caridad y bondadosamente, la opinión de cada cual y vivir por tanto todos en una comunidad, en una Iglesia y en una unión». Su punto de vista era que la Dieta debía «comparar todas las opiniones armonizándolas en una sola verdad cristiana y todo lo que en ambas partes no pudiera ser interpretado o aplicado rectamente, desecharlo»[13]. Ante los ojos imperiales, el 25 de junio de 1530, la Dieta de Augsburgo, firmada en el momento central de su poder, vencida Francia, neutralizado el papado, era la demostración de que podía ejercer sus tareas imperiales de protector de la paz y mantener la

[12] Scott, 2002, p. 18.
[13] Brandi, 1993, p. 240.

confesión reformada bajo control, como si todavía no impusiera una ruptura irreversible. Era un llamamiento diplomático que usaba un lenguaje teológico.

Y fue verdad. Los teólogos se sintieron convocados. En esa Dieta, los esfuerzos de Melanchthon, que organizó las tesis de Eck y que reclamó la ayuda de Erasmo, iban dirigidos en el mejor sentido ecuménico; y, en realidad, ese espíritu inspira la *Confesión de Augsburgo*. Ante la unidad que venía de Alemania, Roma se sintió en peligro y reaccionó con la *Confutatio Pontificia* de la Confesión. A pesar de que tuvo que exponer lo que él consideraba esencial, Melanchthon, en su *Apología de la Confesión*, no rompió las posibilidades de acuerdo teológico. La verdad para él no podía desesperar en el esfuerzo de extender sus propias evidencias. Sin embargo, la paz que podía conseguir el emperador en una dieta no satisfacía a nadie. Augsburgo mostró que las diferencias teológicas no eran insalvables; solo quedaba el asunto disciplinario y para forzarlo se pasó a proponer el concilio al papa, con la condición de que los reformados no desplegaran mientras tanto su credo de forma libre. Por lo demás, Roma debería en el *Interim* eliminar los abusos. Esto se vio como el último remedio contra el cisma para salvar a Alemania y para cumplir con el deber del emperador en la defensa de la fe. En realidad, era el remedio para asentar el poder imperial en Italia y Alemania a la vez. En Italia, porque eliminaba el poder temporal del papado. En Alemania, porque retiraba a los señores y ciudades su escudo popular.

Este es el Carlos V que fue dibujado por Christoph Amberger. Brandi dice que «empezaba ya a desesperarse de las tentativas hechas de tan buena fe en pro de la política pacifista»[14]. En realidad, nosotros vemos a un hombre perdido, con una mirada lejana, ausente, como si no encontrara su sitio en este mundo de sutiles discusiones, como si hubiera perdido el sentido de esa página que se ha cerrado, que todavía su dedo marca, pero que ya no puede invocar con claridad. Ese rostro se interroga sorprendido acerca de algo que se ha perdido y que no se sabe identificar. El prognatismo de su boca, la fuerza de su mandíbula no hace sino intensificar la impresión de perplejidad, de confusión. Esta pelliza de doctor, de teólogo, cae sobre sus hombros como una fuerza que lo aplasta. No es un actor decidido. Entre los propios, se consideró la Dieta como una falta de respeto[15]. Quizá la razón de esta ofensa, de esta indiferencia o de esta hostilidad, es lo que busca Carlos V en esta instantánea que capta su mirada perdida.

Como es sabido, la Dieta no logró acuerdos firmes por la reacción fuerte de Roma. En realidad, debía preparar un concilio general y explorar los caminos de convergencia para imponer a Roma una reforma disciplinaria, el verdadero objetivo imperial. Los más penetrantes vieron que entre la *Confutatio* y la *Apología* no se podía hallar un denominador común. El emperador Carlos V no podía hacer nada más. Turquía estaba a las puertas. Fue una oportunidad de llegar a un acuerdo, pero se había roto. Lutero escribió por todas partes acerca de la paciencia y buena intención de Melanchthon, pero también

[14] *Ibid*., p. 244.

[15] *Cartas al emperador Carlos*, p. 36.

acerca de su ingenuidad. Cuando Carlos V escribió al papa el 14 de julio de 1530, su resumen parece muy lúcido. Los electores católicos no estaban dispuestos a ir a una guerra de religión, «lo de la fe poco hace al caso[16]», mientras los reformados no estaban dispuestos a una solución teológica a medias y reclamaban un concilio universal. No querían un acuerdo imperial, ni «aprobarme por juez en este negocio por someterse a mi determinación, aunque de derecho lo soy[17]». El verdadero remedio es el concilio universal, dice una y otra vez. Sin él, los reformados se verán justificados y atraerán a los dudosos. «Los buenos perderán el ánimo» si se les niega el concilio y «la culpa principal se echará a vuestra santidad y a mí»[18]. En suma, sin concilio se pierde la Germania y se lanza la vergüenza sobre el emperador y el papa. Ahora que hay paz, es el momento, dice Carlos V. De otro modo, la separación «se extenderá por las otras partes de la cristiandad como ya parece que se comienza[19]». La urgencia del emperador se deja ver por todos sitios. «Cualquier dilación por pequeña que sea es muy dañosa[20]». En suma, se trataba de un caso de necesidad[21].

GARCÍA DE LOAYSA

Para 1532, y tras todas estas cuestiones, un buen núcleo de la Iglesia católica sabía que un concilio sería en todo caso necesario, porque la Reforma se extendía cada vez más. En este sentido, por doquier se compartía la creencia de Carlos V de que la «libertad» de la Reforma se «extenderá brevemente a

[16] *Ibid*., p. 187.

[17] *Ibid*., p. 186.

[18] *Ibid*., p. 188.

[19] *Ibid*., p. 190.

[20] *Ibid*., p. 191. Como sabemos, las dificultades del concilio fueron puestas de manifiesto por el papa. De ellas se hace eco una segunda carta del emperador al papa. La cuestión fundamental era el lugar, por una parte, y la aceptación de los demás príncipes y potentados de la cristiandad, que fácilmente podían hacer causa común con el papa (*ibid*., p. 195). Desde luego, Carlos V insistía en que el concilio no solo reportaría el final de la herejía, sino el «ensalzamiento de la Sede Apostólica y honra de vuestra Beatitud». Esto era más que dudoso. Fue expuesta la amenaza de Turquía, pero Carlos V aseguraba que, si se producía una guerra con el turco, el concilio era tanto más necesario. El papa ganó tiempo afirmando que era necesario consultar a los cardenales (carta de 18 de noviembre de 1530: *ibid*., p. 198. Como Carlos V comprendió que el papa se resistía, pensó en atraer a la causa al rey de Francia: *ibid*., p. 199). Finalmente, las condiciones del concilio que propuso Roma eran nítidas: «… sobre el negocio de la guerra contra el Turco, sobre la reducción de los luteranos, la extinción de los herejes y la punición debida de estos que perseveren» (*ibid*., p. 201), que fuera presidido por el emperador en el principio y en el fin, que se hiciera en Italia, que nadie diera un voto definitivo, y que los luteranos solicitaran el concilio y enviaran suficientes mandatarios para que se les pudiera reducir fácilmente. El papa, todavía en abril de 1531, le escribía al emperador asegurándole que, aunque él quería el concilio, no se atrevía a asegurar que el rey de Francia lo deseara. Y si era así, entonces era difícil que el concilio tuviera eficacia (*ibid*., p. 203). Y esto por no hablar de Inglaterra, ya que parece mucho suponer que el rey «*facci que che Francia vorra et che nel resto non habbi*».

[21] *Ibid*., p. 196.

toda la Cristiandad»[22]. Atrajera o no a los reformados alemanes al seno de la Iglesia romana, entre los espíritus atentos se consideraba necesario el concilio porque se veía ineludible una reforma de la Iglesia. Pero esto era ambivalente. Para los humanistas, el concilio era traído por el viento de la libertad. Para la extensión de los poderes patrimoniales, un concilio universal era una amenaza a sus aspiraciones de controlar sus respectivas iglesias. El rey de Francia, como siempre, seguía su propia lógica y comenzó a llevar a los reformados al tribunal político del rey bajo la acusación de crimen de lesa majestad. En Inglaterra, los teólogos como Fischer pensaban que solo el concilio universal impediría el camino emprendido por Enrique, que daba todo el poder a la corona. En Alemania, los pueblos reformados confiaban en los príncipes, porque separarse de la Iglesia romana y del emperador eran intereses convergentes a ambos. Las relaciones entre teólogos y cortesanos eran por doquier muy diversas. En España, los erasmistas, los Valdés y los juristas como Ulzurrum o Guerrero también apostaban por ese concilio. Sin embargo, debemos identificar las poderosas resistencias de la corte castellana y de sus élites. Podemos ver cómo se iban gestando aquí las resistencias por las cartas que García de Loaysa, el viejo general de los dominicos y confesor del emperador, un hombre del inquisidor Diego de Deza, escribió a Carlos V entre 1530 y 1532. Este había decidido dejarlo en Roma, separado de su séquito, para no obstaculizar los debates de Augsburgo. En realidad, Carlos V lo «había echado de sí en un injusto destierro[23]», según la expresión del obispo y cardenal de Osma. Su opinión, previsible, era que —dice a Carlos V— «consiste gran parte de vuestro servicio en tener al papa contento[24]». Una y otra vez le garantizaba el «amor que el papa tiene a vuestro acrecimiento», «la amistad que es de veras»[25]. Las cartas de este dominico no tienen desperdicio y es una lástima que se editaran en 1848 y en Alemania. Jamás se utilizaron de forma masiva en España. En todo caso, este hombre se expresaba así:

> Sr., la cosa que alpresente más codicio en esta vida es que, con esa empresa de Alemania salga V. Mjd. Gloriosamente. […] Por esta causa oso suplicar a V. Mjd., que cuando con armas no pudiéredes sanar esa dolencia, no temáis comprar la fe con dineros, y si fuera con los (dineros) más guardados, y que más deseáis meter en el arca, entonces será mayor vuestro mérito[26].

[22] *Ibid.*

[23] *Ibid.*, p. 11.

[24] *Ibid.*, p. 12.

[25] *Ibid.*, p. 15. Este tono es constante en la correspondencia. Incluso cuando comenta que es «mejor acrecentar el patrimonio de la sede apostólica que destos príncipes de Italia» (*ibid.*, p. 75). Se trataba de Parma y Piacenza «porque estando tan a trasmano, cualquier tirano las podría acometer sin temor de socorro» (*ibid.*, p. 74). Además, estaba el asunto de Ferrara y de Ancona, de Módena y Regio, ciudades estas que el papa solicitaba del emperador (*ibid.*, p. 77).

[26] *Ibid.*, p. 14.

Este es el lenguaje del dominico. A sus ojos, teniendo España y el papado, Carlos V tendría Alemania. «Teniendo ganado el papa no es perder el sueño con temor del resto cuando todo se juntase[27]».

Cuando murió Gattinara, este hombre recomendó al emperador que fuera su propio gran canciller. Luego lo halagó: «Y esto que digo es con deseo de veros monarca del mundo[28]». No debemos insistir. Sabemos el perfil psíquico de este personaje, cuyo oportunismo brutal no deja lugar a dudas[29]. Comparte con el papa[30] el miedo al concilio[31], pues es de «temer que en lugar de salud quedaría ese enfermo muerto para siempre[32]». Estas son sus recetas: «… con blanduras y dádivas convertir a los principales» y «para la gente común […] la fuerza»[33]. De forma sorprendente añade. «Esta [fuerza] sola curó la rebeldía de España contra su rey[34]». La asociación entre reformados y comuneros, que obsesionará al viejo Carlos V, se inicia aquí. Es la forma de inspirar miedo al rey, propia de las élites dominicas instaladas en los consejos castellanos. Lo más decisivo de esta correspondencia no está dicho todavía. Más importante es la comprensión de García de Loaysa de que ahora no es el momento de la fuerza, porque la amenaza del turco es demasiado fuerte como para «gastar vuestras fuerzas en vuestros súbditos», sobre todo teniendo los alemanes «aliados los Soizos hereges[35]». Por lo tanto, concluye el dominico, «es necesario tomar otro camino». Y este es entregar los alemanes a «vuestro hermano», convertido en

[27] *Ibid*., p. 17.

[28] *Ibid*., p. 20.

[29] Así unas veces aconseja emplear la fuerza; otras llaman la atención contra sus consecuencias. Afirmar o negar esta posibilidad no depende de algo interno, sino de la correlación de fuerzas. En todo caso, la solución es la fuerza. Que se pueda emplear o no depende de la oportunidad. Así dice: «…porque como la herejía nace de sola la voluntad, no es parte la razón para sanarla» (*ibid*., p. 36). Ahora el problema es que para emplear la fuerza se requiere tener las manos libres respecto a Francia y a Turquía. Por tanto, reclama al emperador que se arregle como sea con estas potencias y que pida ayuda a Francia contra los herejes (*ibid*., p. 37). Respecto del concilio, su instrumentalización es radical. Solicita al emperador que imponga el lugar y que a ello se contenten los alemanes. Carlos V debe rechazar que respecto a este lugar puedan invocar, como hicieron en Constanza, que no se sienten libres. Pero eso sí, exige al emperador que «el lugar sea uno de los nombrados del papa» (*ibid*., p. 37). Naturalmente, pronto se retira de este consejo, y se limita a recomendar al emperador: «disimulad con los que quedaren […] faltando la fuerza» (*ibid*., p. 42).

[30] *Ibid*., p. 24.

[31] «La mente del Sumo pontífice es que él aborrece el concilio, que ni oír no lo quería» (*Cartas al emperador Carlos*, p. 38). «Este nombre de concilio aborrece el papa como si le mentasen el diablo» (*ibid*., p. 42). Y le confiesa que el papa se entiende con los franceses «porque le ayude su rey a librarse d'este concilio» (*ibid*., p. 42). Sin duda, el papa temía que el concilio lo desposeyese de su título.

[32] *Ibid*., p. 22.

[33] *Ibid*.

[34] Esta comparación se obtiene en otros momentos de la correspondencia. «Siempre los comparé [a los alemanes] a los comuneros de Castilla» (*ibid*., p. 41). Se ve de esta manera que los asesores de Carlos V no veían en el asunto de la religión un tema religioso, sino político.

[35] *Ibid*., p. 31.

rey de romanos[36]. Era preciso ganar tiempo, usar la Dieta para ello, asentar los negocios de la mejor manera posible «y volveros a España[37]». El motivo central de este consejo era la imposibilidad de vencer a los luteranos, «ese piélago de maldades», «tantas gentes en número y en fortaleza» y «teniendo a las espaldas siete cantones de Suizos más herejes que ellos»[38]. Puesto que el emperador no puede hacer «salud común de los cristianos, miréis por vuestros Reynos y estados[39]». Esto significaba volver a España.

Desde luego, la realidad siguió los dictados de García de Loaysa. Fernando fue elegido rey de romanos, y su tarea fue impedir que el asunto alemán desgastara a Carlos V. «Si quisieren ser perros, séanlo y cierre V. M. sus ojos, pues no tenéis fuerza para el castigo[40]». «No os deis un clavo que ellos lleven sus almas al infierno», añade[41]. Todo el oportunismo del barroco está ya en la boca de este consejero, cuya sugerencia es que «hagáis del juego maña[42]». El realismo político es pleno. Carlos V debe salir de Alemania donde «estáis como preso y sin reputación[43]». «Quite ya V. Mjd. fantasía de convertir almas a Dios, ocupaos de aquí en adelante en combatir cuerpos a vuestra obediencia[44]». La propuesta es sencilla: que Carlos V abandone el imaginario imperial, una fantasía, y adopte el nuevo papel de rey de España. Deje Alemania perdida y céntrese en España. No intente deshacer la herejía, sino impedir que esta surja en España. El regreso de Carlos V a Castilla, con su primer fracaso internacional —tanto más significativo por cuanto estaba en la cima de su poder— significó el regreso de García de Loaysa a la corte de Castilla, un suceso que implora una y otra vez[45]. Sus consejos implicaban reorganizar la Iglesia española[46]. Pretendía dos

[36] *Ibid.*, p. 32.

[37] *Ibid.*, p. 35. Esta es la más firme de las recomendaciones. «Dejad rey de los romanos y manera de resistir al Turco y sálgase V. M. de Alemania» (*ibid.*, p. 39).

[38] *Ibid.*, p. 41. Respecto a los cantones suizos son muy interesantes los consejos de Loaysa: mantener y defender los cinco cantones católicos frente a los herejes. «Si estos cinco son ayudados de V. Md. y con esta ayuda se conservan perpetuamente, quedan imperiales, así como porque en la fe contradicen a los ocho como por la enemistad que esta batalla ha engendrado entre ellos» (*ibid.*, p. 119). De esta manera se podrá conseguir que Francia no ponga las manos allá, que la minoría venza a la mayoría, y que todos los cantones pasen a la corona.

[39] *Ibid.*, p. 57.

[40] *Ibid.*, p. 51.

[41] *Ibid.*, p. 52.

[42] *Ibid.*

[43] *Ibid.*, p. 138.

[44] *Ibid.*, p. 52.

[45] *Ibid.*, p. 53. Sucede una y otra vez: por ejemplo, cuando muere el arzobispo de Zaragoza, le sugiere que le desta iglesia al de Sigüenza y él pueda ocupar la vacante (*ibid.*, 62). «Si se determinare de volverse a sus reynos este verano por mar, no me dejéis en este desierto que no he cometido culpas contra V. Md. porque me deis tan gran penitencia» (*ibid.*, p. 84). De nuevo en *Cartas al emperador Carlos*, p. 121.

[46] Mírese esta confesión: «Parecerá a alguno que esta leyere que yo me he vuelto papista. Digo que es engaño, que no soy otro que el que fui en Castilla, imperial por la vida y por la hacienda y por todo lo del mundo excepto el alma y agora más que nunca y por solo sus intereses escribo lo

capelos cardenalicios, uno para el arzobispo de Sevilla y otro capelo para el de Santiago, Juan Pardo de Tavera, otro hombre de Deza. Los dos lo obtuvieron. Sin embargo, afirma que el arzobispo de Toledo, el erasmista Alonso de Fonseca, el protector del doctor Vergara, no debe ser propuesto al capelo[47].

Alrededor de Augsburgo 1530 se identificaron los campos. Lo que sabemos de este tiempo de los grupos cercanos a García de Loaysa, desde luego, es que los diferentes tribunales de la Inquisición arreciaron en su lucha contra los erasmistas, cuya victoria de 1527 no había sido definitiva. No se podía olvidar que Erasmo había mediado en Augsburgo del lado de Melanchthon. Respondían estas cortes a las denuncias de los *varones espirituales,* que exigían más celo y rigor del tribunal dirigido por el erasmista Manrique de Lara. El portavoz de estos *espirituales* era Luis de Maluenda, tras el cual estaban Francisco y Diego Vitoria[48]. Así, con el constructivismo típico de estos procesos, los jueces supieron pasar de los casos contra los alumbrados como Alcaraz hacia su objetivo central, la actividad editorial de Miguel Eguía en Alcalá y todo lo que la rodeaba, ese entorno erasmista complutense tan molesto para la escolástica salmantina. El poder del inquisidor Manrique disminuyó y no siempre pudo controlar los tribunales locales. Este hombre, Manrique, el protector de la versión castellana del *Enchiridion*, fue quien, como recuerda Gerald Chaix[49], en 1530, respecto de la *Confesión de Augsburgo,* había convencido a Carlos V, según una comunicación propia del emperador a su hermana María, de que no debía conducirse en tirano, sino examinar con cuidado si esta doctrina está en contradicción con los artículos de nuestra fe cristiana. Este consejo me ha gustado [comentó Carlos V]. Así no encuentro que estas gentes sean tan diabólicas como se las ha presentado y que esto no toca a los doce artículos de la fe cristiana, sino que retrata de cosas externas, razón por la cual las he confiado a los doctores[50].

---

sobredicho, puesto que quiero mucho a su Beatitud más que solía, porque conozco que tiene buenos deseos» (*ibid.*, pp. 125-126). Una y otra vez insiste en este punto. Le relata la escena en la que el papa dice, las manos levantadas, rogando que pueda vencer al turco, que «pugliese a Dios que el emperador fuese monarca, que juro a Dios dos veces que si para ser él monarca fuese necesario que yo renunciase al papado yo lo haría con prontísima voluntad» (*ibid.*, p. 133). Cierto que Loaysa le había dicho que, si esto sucediese, el papa sería «verdadero y absoluto señor del mundo y vuestros mandamientos serían puestos sobre las cabezas de todos» (*ibid.*, 132). Se ve aquí la idea que Loaysa cree que le gustaría recibir al emperador: él monarca del mundo y el papa única autoridad espiritual. Y ambos amigos y cercanos.

[47] *Ibid.*, pp. 68-69.

[48] Maluenda publicó su *Tratado llamado excelencias de la fe: ayuntado de muchas flores de los Libros de los excelentes varones: assí santos como paganos* en 1537. Sintomáticamente, su libro estaba dedicado a Martínez Silíceo, el hombre de futuro, el maestro del príncipe Felipe y el acérrimo perseguidor de los judeoconversos.

[49] Le Thiec, Tallon, 2005, p. 71.

[50] Rassow, 1946, pp. 47-48.

No es casual que un hombre de Manrique, fray Gil López de Béjar, fuera predicador imperial y asistiera a la Dieta de Augsburgo[51]. Según Bataillon, Ossiander diría de él que aprobaba sus doctrinas y le infundía ánimos para llegar a un acuerdo[52]. Como es natural, en España fue sometido a una investigación inquisitorial.

Como ha dicho Werner Thomas, 1530, el año de la Dieta, supone un punto de inflexión en la política interior de la corte española[53]. La lucha contra Manrique fue creciendo hasta que se logró desterrarlo de la corte. Es una lástima que no poseamos una biografía del personaje para aclarar tantos aspectos. Los erasmistas fueron todos encausados. Incluso el hijo de Manrique, estudiante en París y corresponsal de Vives, se sintió en peligro. La persecución de los humanistas se impulsó desde España con la excusa de que podían ser luteranos encubiertos. Juan de Valdés tuvo que salir de España en 1532; Vergara y su hermano Tovar, catedráticos de la Complutense, fueron perseguidos de nuevo; y Gil López de Béjar tuvo que declarar en su proceso. Alonso de Virués, otro predicador imperial, y Juan de Ávila, hoy doctor de la Iglesia católica, fueron encausados ante el tribunal. Lo que se perseguía era la mentalidad que había permitido los acuerdos en Augsburgo. Vives quedó estupefacto. Los grupos que podían dialogar con Melanchthon en la búsqueda de una salida teológica fueron los más perseguidos, aunque fueran cercanos al emperador. La presencia de los personajes como García de Loaysa de nuevo en la corte se dejó sentir. Si el emperador Carlos V quería seguir con su fantasía de unidad y reforma, era mejor que lo hiciera lejos de España. Aquí, los hombres que le servían no podían ofrecerle ni la menor cesión para realizar ese sueño. El llamado *partido fernandino* o *aragonés* ganó la jugada al partido isabelino y felipista, converso y humanista, dispuesto al servicio de la idea imperial de reforma.

Sin duda, el fernandino era un partido que no podía entender ni compartir los deberes de Carlos V como emperador. Este, sin embargo, no renunció a ellos. Tras unos años sin demasiado éxito buscando la convocatoria del concilio, con la lucha contra una Francia intacta, Carlos V pensó en organizar la campaña de Túnez. Fue entonces cuando Juan de Tavera, sobrino de Diego de Deza, el dominico más importante del viejo partido fernandino, le envió su memorial en el que defendía los intereses de Castilla, contrarios a toda política imperial. Era la reacción contra las ideas de Gattinara y el inicio de la estrategia defensiva de España contra las aventuras europeas del emperador, demasiado expuestas al contacto con los *reformados*, demasiado complejas y necesitadas de otras élites y mediaciones. La voluntad de aislamiento de los fernandinos aumentó. También el ánimo de resistencia contra ellos. Entonces, en 1538, en Toledo, apareció el memorial contra la Inquisición pegado en la puerta de la

[51] Pérez Escohotado, 2003, p. 160, n. 165; León de la Vega, 2012, pp. 213 *sqq*.

[52] Bataillon, 1995, p. 412.

[53] Thomas, 2001b, p. 170.

catedral de Tavera; y en Madrid, delante de la puerta del secretario del Consejo de Castilla, a la sazón, el mismo Tavera[54], donde se acusaba al tribunal de arbitrario, corrupto, parcial y ambicioso[55]. El tribunal del Santo Oficio respondió publicando el duro manual de Diego de Deza, el que había sido protector del cruel Lucero a principios de siglo. La continuidad entre la vieja persecución de los conversos del tiempo de Deza y la nueva de los humanistas quedó, así, declarada como un efecto de una percepción que los condenaba a ser amigos de los luteranos. El contacto con Augsburgo se rompió.

HACIA AUGSBURGO 1548

Vayamos al segundo momento que deseo examinar; pues, en realidad, surge del primero. El mismo García de Loaysa nos informa de muchos datos sobre Italia que nos permiten construir una continuidad. En una visita al cardenal Farnese, a finales de noviembre de 1530, cuando ya había fracasado la anterior Dieta de Augsburgo, el dominico nos dice que la mayoría de los cardenales estaba a favor del concilio, pero todos sabían que la idea del emperador era imposible. Para que un concilio universal se pudiera celebrar debía ser convocado por unanimidad por los príncipes seculares[56]. Esta premisa era inviable. Sin embargo, el dominico Loaysa nos informa de que hay algunos que lo creen de verdad: «… cinco o seis y el principal es Monte[57]». Cuando el cardenal Farnese fue elevado al solio pontificio en 1534, todo cambió lentamente. La hostilidad entre los Gonzaga y la familia Farnese era muy intensa y no presagiaba nada bueno.

El papa Farnese se alineó astutamente con Francia; pero, consciente de que debía fortalecer la capacidad de la Iglesia romana, fue muy hábil al promover a un grupo de teólogos indiscutiblemente fieles. Es posible que la Dieta de Augsburgo le hubiera sugerido la conveniencia de que el emperador no mantuviera el monopolio de una política de diálogo. En suma, se vio claro que no se debía entregar la palabra *Reforma* a los alemanes. Asegurando la paz entre

[54] Le Thiec, Tallon, 2005, p. 87.

[55] Hay que recordar que Tavera devino inquisidor general de forma inmediata tras Manrique y que el Consejo de Castilla lo pasó a presidir el también inquisidor Fernando de Valdés, otro hombre que se había promocionado con Deza.

[56] *Cartas al emperador Carlos*, pp. 57 y 80.

[57] *Ibid.,* p. 56. Por un instante, el papa pareció estar de acuerdo en que se celebrase. Fue cuando Francia se inclinó también a celebrarlo. La voluntad unida de los dos príncipes parecía irresistible. La condición era que el emperador estuviera presente. De esta manera, el papa pensaba evitar males mayores (*ibid*., p. 61). Esto era una ilusión. El cardenal francés Tarba pronto exigió que el rey de Francia pudiera acudir al concilio con las mismas fuerzas que el emperador y que, además, se celebrara en territorio neutral. El rey de Francia no pasaría por ningún lugar que no poseyera (*ibid*., p. 90). Lo que en el fondo temían García Loyasa y Roma era el hecho de que, al tener Francia siete cardenales, bien podía hacer su propio concilio y levantar un nuevo cisma (*ibid*., p. 92). Al final, Loaysa no pudo sino suplicar al emperador que se apartara de la «negra empresa de concilio» (*ibid*., p. 111).

Francia y Carlos V, el papa intentó usar esa libertad para realizar un concilio controlado por la Santa Sede, en Mantua, que fracasó. Sin duda, Roma también sabía que las cosas no podían seguir como estaban. Fue el tiempo en que se ofreció el capelo a Erasmo —que rechazó— y se nombraron cardenales a Gasparo Contarini (1535), Reginald Pole (1536) y Jacobo Sadoleto (diciembre de 1536). Aunque no era cardenal, Giovanni Morone era parte del grupo. Así, en 1538, se fraguó el escrito *Consilium delectorum cardinalium*, que, por una parte, mostró la conciencia de una parte de la Iglesia de la necesidad de reforma, y, por otra, identificó una estrategia más disciplinaria y jurídica que teológica. Como es natural, ni los reformados ni Carlos V aceptaron la posibilidad del Concilio de Mantua. Por ello se volvió a la idea de un concilio universal en suelo alemán, a las ideas de 1530. Entonces, con la intención de prepararlo, se buscó un sustituto del concilio y comenzaron las reuniones teológicas entre católicos y reformados bajo la protección imperial, un equivalente de los intentos de Roma, pero desde una perspectiva claramente teológica[58]. Comenzaron hacia 1540, con la reunión de Hagenau (donde los católicos prometieron usar como punto de partida la Confesión de Augsburgo y la *Apología* de Melanchthon) y la de Worms y siguieron luego en Ratisbona en 1541, donde Bucero presentó el documento conocido como *Regensburg Buch*, el borrador de la nueva confesión. A Ratisbona acudió Contarini como legado papal, asistido por algunos cercanos a Pole, los llamados hombres del *oratorio del divino amor*, y Martin Bucero, Johannes Pistorius y Melanchthon, con algunos amigos como Juan de Campen o Isidoro Clarius, autor de una *Exhortación a la concordia*, muy receptivo de los *Loci Communes* de Melanchthon. Por supuesto, estaba presente el inefable Eck del lado imperial. Por la parte de Francia también apoyaban los que se aproximan a la posición de Melanchthon, como Gervais Wain o Guillaume du Bellay. Por la parte española, no cabe duda de que rondaban los observadores de este momento, y ahí está ya Francisco de Enzinas. Un hombre como Vergerio, discípulo de Contarini, entró en relaciones con Margarita de Navarra. Se formó, así, un movimiento del lado católico que tan pronto como se puso a reflexionar sobre cuestiones teológicas no tuvo otra opción que partir de la piedra angular de la *sola fides*. El viejo alumno de Adriano de Utrecht, Albert Pighius, utilizó distinciones que agradaron a Contarini sobre la *justicia imputada procedente* de Cristo, pues la justicia inherente del hombre y de la Iglesia parecían insuficientes para la justificación. Así que la doctrina de la *sola fides* se canalizó a través de la doctrina del *beneficio de Cristo*, que ya aparece en *Loci Comunes*. Con mayores o menores matices, se iba abriendo consenso sobre este punto, universalmente cristiano y reformado. Incluso Pallavicino, en su conocida historia del Concilio de Trento, reconoce con extrañeza que no se emplease en sitio alguno la expresión *mérito de las obras*. Ese era el punto verdaderamente

[58] Así, se reunieron el secretario imperial Gerhard Veltwick y el canónigo de Colonia Johann Gropper, de un lado, y Bucero y Capito, de otro, como delegados de Estrasburgo para debatir los asuntos centrales: la justificación y el pecado original.

moderno, el que permitía la clara diferencia entre la religión y el mundo, el único que podía identificar la autonomía y el sentido de la vida religiosa, el que podía impedir la mixtura secular entre la religión y el poder, con todo el aparato jurídico y político romano, con la compra del perdón, las indulgencias, la confesión y la penitencia, con el purgatorio y las llaves.

Este acuerdo de mínimos, antipelagiano, que pronto los jesuitas impugnaron —se conoce la dura discusión entre Morone y Salmerón sobre este punto[59]—, a saber, que la salvación no podía mezclarse con justicia humana, un acto administrativo, jurídico o sacramental, que el beneficio de Cristo era insustituible y suficiente, este acuerdo fue tan precioso, como dice Bataillon, que los consejeros de Carlos V, como Granvela, Juan de Naves o Juan de Weeze, le aconsejaron a Carlos V que «lo proclamase como doctrina imperial, sin preocuparse de Roma[60]». De estos círculos salió el *Beneficio de Cristo*, la obra que durante un tiempo representó en la Europa del sur —entre los círculos italoespañoles de Bernardino de Ochino, de Juan de Valdés, de Vermigli, De Benedetto da Mantova— el sentir general de los teólogos europeos y que luego fue perseguida con saña. La impresionante nómina de personas que estuvieron cerca de esta comprensión teológica de las cosas se puede encontrar en las investigaciones señeras de Luigi Firpo, Carlo Ginzburg y de Adriano Prosperi (2009), por no hablar del clásico M. Young. Entre los españoles, las conferencias de los primeros años de la década de 1540 también se debían seguir con atención. Las cartas al emperador que se le atribuyen a F. Enzinas, sean de quien sean, no tienen sino un objetivo: animarlo a que declare los acuerdos mínimos de Augsburgo de 1530 y de Ratisbona de 1541 como doctrina imperial, en la conciencia de que sería el camino para lograr un acuerdo de fondo. De ellos se seguiría la separación de la Iglesia de todo poder temporal y, entonces, las consecuencias disciplinarias se impondrían como un hecho necesario. Lutero, en una conversación mantenida en Núremberg con Juan de Anhalt, aceptó los artículos; aunque condicionó su publicación a que Roma los aceptase. El reformador sabía que esto no se produciría jamás.

Lo que sucedió entonces es de la mayor importancia y demuestra el talento político del papa Farnese. Ante el peligro de una definición teológica impuesta por una dieta imperial, Roma realizó un triple movimiento en 1542: se alió con Francia, a su vez aliada de Turquía, para declarar la guerra al emperador; convocó el Concilio en Trento con una mayoría antiimperial; y fundó el consistorio inquisitorial dominado por Gian Pietro Carafa y el viejo Aleander, que conocía bien todo el proceso de la reforma de 1521. Prosperi ha estudiado estos puntos[61]. Estas tres medidas eran convergentes, funcionales y decisivas, y mostraban la finura política del papa Farnese. El acuerdo con Francia daba la mayoría episcopal a Roma; daba una señal a los alemanes para separarse

[59] Domingo de Santa Teresa, 1957, p. 265.

[60] Bataillon, 1995, p. 497.

[61] Prosperi, 2000, pp. 39 *sqq.*

del emperador todavía más, mientras la autoridad del consistorio inquisitorial dirigido por Carafa se proyectaba sobre el concilio, que se veía controlado en sus manifestaciones. Cuando comenzó el Concilio de Trento, en 1545, en primer lugar se neutralizó el punto *sola fides* y la justificación para imposibilitar el acuerdo con los reformados. Luego, en 1547, el papa se llevó el concilio a Bolonia, donde pudo aplicar todas las presiones sobre el grupo de cardenales y teólogos afines a las tesis del *Beneficio de Cristo* por parte de la nueva Inquisición. De todas formas, no se hizo público el decreto sobre este punto de la justificación, entre otras cosas, porque el grupo de los *spirituali*, Pole, Vermigli y Morone, no estaba de acuerdo con el texto alcanzado. Nadie lo dio por definitivo. Cuando el papa Farnese creía estar en la cima de su éxito, le llegó la noticia de la muerte de su hijo Pier Luigi a manos de Gonzaga y los agentes de Carlos V y la toma de Piacenza. Hurtado de Mendoza, poco después, le dedicaría su terrible obra *Diálogo entre Caronte y el ánima de Pedro Luis Farnesio*.

Las espadas estaban en alto. Las relaciones de Carlos V con Pablo III eran tensas, terribles. Como sabemos por el embajador Hurtado de Mendoza, en estos años el emperador y el papa compitieron duramente entre sí. Uno quería que el concilio regresara a Trento y que los alemanes pudieran asistir. El papa deseaba romper con Alemania y asegurar un concilio que hiciera imposible la extensión de la Reforma. Entonces se produjo la afinidad estructural entre la política de Roma y la del partido fernandino de la corte española, pues ambas partes daban por irreversible la separación alemana y deseaban avanzar en políticas aislacionistas. Todo apuntaba a que Roma deseaba cortar todo puente posible con Alemania. Páez de Castro, el secretario de Hurtado de Mendoza, nos informa de que Roma amenazaba con publicar el decreto completamente contrario a la justificación por la fe si el concilio no se desplazaba a Bolonia. Hurtado de Mendoza presionó al papa hasta lo indecible, tanto que temió por su vida y tuvo que escuchar del papa que era un luterano. Las páginas las publicó Martínez Palencia en su conocida biografía de don Diego. El traslado del concilio a Bolonia permitió que, en una ciudad papal, Carafa comenzase a usar el tribunal papal de la Inquisición y a perseguir a todos los auxiliares del grupo de cardenales inclinado al acuerdo teológico de Ratisbona. Invoco aquí el libro de Adriano Prosperi sobre este escenario, del que se desprende que Giampietro Carafa aplicó de forma consciente las técnicas de los dominicos españoles a la persecución de todo el entramado teológico de los *spirituali*, ese amplio grupo que había dado lugar al movimiento concentrado alrededor de *El beneficio de Cristo*. En España, la situación era paralela y, hacia 1546, se habían hecho con la situación Tavera, Loaysa y Valdés, y se impuso la misma divisa, como sabemos por la persecución y muerte del protestante Juan Díaz[62],

[62] Bergua Cavero, 2006, pp. 219 *sqq*.

la persecución Furió Ceriol[63], de Enzinas, él mismo en contacto con todo este grupo internacional, desde Calvino hasta Vermigli y Castelio[64].

El emperador reaccionó. Tras su victoria sobre la liga de Esmalcalda y con el elector de Hesse preso, le parecía necesario actuar con diligencia. Fue así como llegó al *Interim* de Augsburgo de mayo de 1548, que parecía marcar el triunfo del camino imperial con una imitación aproximada de las posiciones que había publicado un poco antes Mauricio de Sajonia, defendido por Melanchthon[65]. El *Interim*, que permitía el matrimonio de los clérigos y la comunión bajo las dos especies, fue rechazado por los teólogos reformados, sobre todo por Flacius Illiricus. No se juzgaba aceptable regresar a los siete sacramentos y a la autoridad del papa, a pesar de que la misa perdió su carácter sacrificial. A pesar de que el *Interim* dio excusas al emperador para perseguir a los protestantes que no lo aceptaran, no satisfizo al papa. La opinión que de estos decretos poseían los reformados españoles se conoce gracias a las cartas de Enzinas[66]. Del emperador esperaban muy poco. Desconfiaban de los ayudantes de Carlos V, como Maluenda e incluso de Virués, aunque este hubiera sido perseguido por la Inquisición. Pero estos encuentros, a pesar de todo, implicaban una circulación de ideas entre los ayudantes y los teólogos del emperador y los reformados. Entre ellos estaban los viejos herederos del espíritu de Juan de Valdés, ahora instalados en la misma sede de Toledo, como Carranza, o los predicadores Egidio, Constantino, Vargas, que continuaban la obra de Vergara y los teólogos de la Complutense. La función inicial de los jesuitas fue muy diferente. Bobadilla se declaró el más firme defensor de Roma[67]. Aunque tenía pocas posibilidades de aceptarse el *Interim* de Augsburgo, afirma que

> es verdad que Dios no nos justifica por las obras de justicia que hayamos hecho, sino según su misericordia, y esto gratuitamente, es decir, sin mérito nuestro, de tal modo que si queremos gloriarnos no nos gloriemos sino en Cristo, por cuyos solos méritos somos redimidos del pecado y justificados.

El año 1548 se ha celebrado como una victoria de la teología, pero fue una victoria demasiado tardía y solo se aplicó en territorios protestantes militarmente controlados por Carlos V. En un pasaje, el *Interim* se hacía cargo de la verdadera tradición teológica católica que circulaba por doquier, libremente, y dice: «Un hombre adulto, en efecto, no recibe *los beneficios de Cristo* sino una vez que, por la acción previa de la gracia, su entendimiento y su voluntad son llevados al odio del pecado[68]». Era mediante el «movimiento de la gracia

[63] Villacañas, 2015.

[64] *Ibid.*, p. 104.

[65] Aquí participaron Fligius y los españoles Domingo de Soto y Pedro Maluenda. Por parte luterana estuvo Juan Agricola.

[66] Bergua Cavero, 2006, pp. 79-95.

[67] O'Malley, 1993, pp. 293 *sqq.*

[68] Bataillon, 1995, p. 499.

[que] concibe confianza y esperanza para atenerse no a su propio mérito, sino a la misericordia prometida, atribuyendo la gloria a Dios, y así es conducido a la caridad». Y concluía: «… para ser verdaderamente buenas, las obras deben ser fruto de la gracia». Bataillon ha concluido de estos pasajes: «He ahí un análisis en el cual ni un Contarini ni un Juan de Valdés hubieran encontrado probablemente nada que objetar».

Sabemos el final de todo esto. El *Interim* se impuso solo en ciertos territorios reformados. No unificaba nada. Las concesiones eran demasiado tibias para los reformados y demasiado radicales para los obispos reunidos en Bolonia. Contra todo pronóstico, tan solo dos años después, el emperador tendría que abdicar. Era su destino verse condenado a vencer siempre. La primera derrota, sin embargo, era la definitiva, porque su capacidad de reponerse era mínima. Por eso todos la esperaban. Sus adversarios políticos poseían siempre mayores recursos, y ninguna de sus derrotas era la última. Cuando tuvo que regresar a España, derrotado y desconsolado, amenazado de excomunión por el papa napolitano Pablo IV, Carafa, y rodeado por todos los enemigos, coincidió con el partido cortesano vencedor que apostaba por una separación de España del flujo de las ideas europeas.

Entonces se impuso la evidencia de que su intento de mediar había generado muchos contactos con la Reforma y se consolidó la asociación entre reformados y comuneros, su obsesión final. El secretario Fernando de Valdés y los consejeros en la línea de García de Loysa, como el arzobispo Silíceo, vieron la ocasión para su triunfo radical y se lanzaron contra los mediadores procedentes de Alcalá, los que habían tenido algún contacto con la Reforma, contra los viejos colaboradores imperiales, los que habían mantenido viva la llama de esa intelectualidad europea identificada alrededor del *Beneficio de Cristo*. Esto llevó a los procesos de Valladolid y de Sevilla contra los Carranza, Egidio, Constantino y Sesa, con los que se inició el reinado de Felipe II, y que luego se prolongaría con una política hacia los Países Bajos que dejaría fuera al partido de Éboli y los Rojas. Esta persecución fue tanto más dura cuanto más tuvo que dirigirse contra los colaboradores de la última fase europea de Carlos V.

El fracaso de Carlos V, tantas veces descrito, tiene que ver con el sencillo hecho de que no tuvo aliados religiosos firmes y estables, sustanciales. Ni lo fue del papa ni de los reformados. Para tenerlos, el emperador debería haber identificado a aquellos de entre los actores religiosos que le eran afines. No lo hizo porque su imaginario imperial exigía la universalidad del papado, aunque su política italiana era la principal amenaza contra ese mismo papado. Así que su estrategia política era contradictoria: necesitaba justo aquello que más hostigaba. Ante los contemporáneos, por tanto, siempre se alzó la inquietud de su indiferencia profunda hacia las opciones religiosas en juego. Para todos, la voluntad de Carlos V de mantener la unidad eclesial se derivaba de su propio interés de mantener la autoridad imperial. Así se comportó con los agentes religiosos de un modo carente de convicción. Si luchó por la unidad, no menos cierto fue que le importó poco qué unidad. Los más diversos actores religiosos

pudieran ser a veces sus amigos y a veces sus enemigos. Todos contaron con su inconstancia y fragilidad interna. El fracaso de la política de Carlos V tiene que ver con el hecho de que sus fines políticos eran inconfundibles para los contemporáneos y que no tenían relación alguna con un fin religioso propio y autónomo. Fue esta lógica política la que definió a sus *aliados religiosos*. Por eso, visto su comportamiento desde una firme conciencia religiosa, Carlos V no pudo pasar sino como un oportunista. Al final, como es natural, traicionó todas las sensibilidades religiosas y, cuando no pudo reclamar la alianza sólida de ningún actor, se vio en la soledad más radical.

Las consecuencias de su fracaso, sin embargo, fueron ingentes. El sentido católico universal de la Iglesia se hizo imposible justo por su firme y estrecha asociación con el poder imperial patrimonial. Las reacciones particularistas de los demás poderes patrimoniales fueron inevitables y simétricas. La consecuencia fue la definición política de la religión, la construcción de ámbitos religiosos desde razones y esquemas propios del poder político. Como es natural, este sometimiento de la religión al poder político patrimonial (sea en el ámbito hispano, en el aristocrático italiano, en la inglés, francés o alemán, luterano o católico) generó dos hechos: primero, el fracaso de todos aquellos que lucharon por una Iglesia construida sobre motivos religiosos genuinos. Segundo, ante este fracaso, se produjo el proceso de profundización en la Reforma exclusivamente religiosa, que tuvo que luchar contra los poderes políticos patrimoniales de toda índole, tanto contra los más tradicionales fieles a Roma como contra los nuevos señoriales que siguieron al fracaso del imperio. Fue así como, por doquier, de forma dispersa, en los huecos del sistema político, por todas partes, los espíritus religiosos buscaron su camino, en tensión siempre con el poder político patrimonial, tal y como había sido la actitud de la primitiva Iglesia. La crítica de Calvino al nicodemismo —y la necesidad de dar publicidad a la fe— tuvo esta consecuencia: asumir el hecho de que la vida religiosa no podía ceder, incluso con riesgo de martirio, ante un poder político arbitrario. Así se iluminó la resistencia de Suiza, pero también la de Flandes, y así se decidieron los monjes sevillanos de San Isidro a proclamar su fe, arrostrando el exilio. No se aspiró entonces a la política de los anabaptistas, sino a fundar instituciones nuevas sobre un motivo religioso que nadie pudiera instrumentalizar desde el oportunismo, la libertad íntima para buscar la *certitudo salutis* bajo una ley común. Por todas partes, los espíritus religiosos buscaron una religiosidad al margen del poder. Fray Luis de Granada seguirá ese camino refugiándose en Portugal. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, siguiendo los pasos de Juan de Ávila, caminando incesantes por las tierras andaluzas y castellanas. En todo caso, el fracaso de una reforma eclesiástica desde el poder político imperial fragmentaría Europa y la encaminaría a la instrumentalización de la religión como un elemento bélico. Transformó, de hecho, la propia Iglesia católica romana, que devino una confederación de iglesias nacionales. Esa instrumentalización haría necesaria la confesionalización, la estatalización y los procesos de homogeneización que todos conocemos, y que todavía

esperan una descripción pormenorizada y comparativa. Pero los caminos de una experiencia de la religión existencialmente sostenida en lo personal y en lo comunitario, conectados en una búsqueda que unía a los espíritus europeos, no podían ser borrados ni neutralizados. A pesar de que aquellos hombres no ganaran una batalla política que jamás pensaron librar, ellos escribieron y hablaron; y no fueron ignorados, olvidados o confundidos. Los hilos que tejieron entre sí son muchas veces casi invisibles, casi de seda. Pero el espíritu no precisa más. Como dije al principio, de las cosas importantes no sabemos nada si nos dejamos guiar por las apariencias.

ESPAÑA ANTE LA HETERODOXIA

LA INQUISICIÓN, EL LUTERANISMO Y LA DEFINICIÓN DEL TIPO PENAL ALUMBRADO (1519-1530)

David Kahn
Institut National Universitaire Champollion, Albi (FRAMESPA, UMR 5136)

La penetración en la península ibérica de la herejía luterana, que preocupaba a las autoridades religiosas en la década de 1520, llegaría a constituir, a principios del reinado de Felipe II, una grave amenaza contra el orden religioso establecido, cuya extirpación resultaría prioritaria. En España, el proceso de definición penal del luteranismo se inició a principios del reinado de Carlos I y posibilitó, a partir de 1557, el desmantelamiento de los cenáculos heréticos de Sevilla y Valladolid, así como la represión implacable de sus miembros. Sin embargo, en los tiempos iniciales de indefinición teológica y jurídica, a las autoridades religiosas, la heterodoxia les parecía difusa, y sus nuevas manifestaciones, proteicas, planteaban la cuestión de su necesaria objetivación penal. En la cúpula de la monarquía, así como en los círculos cercanos al poder, llegaban las últimas noticias de Alemania. En España, tras la Dieta de Worms, la figura de Lutero fascinaba e, incluso, se leían sus obras[1]. De ahí que, esgrimiendo la calificación luterana a partir de los años 1520, el tribunal de la fe privilegiara, por una parte, la detección, el rastreo y la prohibición de aquellos libros que contuvieran los errores de Lutero y sus secuaces y, por otra, la lucha contra las innovaciones doctrinales que supieran a heterodoxia. De hecho, esta se impuso como un instrumento inquisitorial para valorar las formas inéditas de disenso religioso y medir las afinidades de estas con posturas claramente heréticas[2].

El estudio del parentesco de las doctrinas luterana y alumbrada constituyó una piedra de toque historiográfica en el análisis de las relaciones ambiguas entre las doctrinas procedentes del norte de Europa y las desviaciones heterodoxas del ideal de Reforma en España. Suscitó el interés de los historiadores, así como intensas controversias historiográficas. Marcelino Menéndez Pelayo definió el alumbradismo como «un pseudo-misticismo enervador y enfermizo» que echaba raíces en el pasado de España[3]. En cambio, a juicio de Marcel Bataillon, este constituía la gran herejía del siglo, la cristalización

[1] Redondo, 1965.

[2] Tellechea Idígoras, 1977b, p. 26.

[3] Menéndez Pelayo, 1880, t. II, p. 523.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 39-51.

de una aspiración hispana a una religiosidad despojada del marco eclesial y a una espiritualidad interiorizada[4]. Así, se ha considerado el *alumbradismo* una doctrina evangélica específicamente hispana que contribuyó profundamente a que tanto la espiritualidad española como la italiana, con la mediación de Juan de Valdés, evolucionaran históricamente[5]. Asimismo, la historiografía privilegió el estudio de la corriente alumbrada dentro de su contexto europeo de efervescencia religiosa. Desde esta perspectiva teológica, se ha examinado el alumbradismo como una lectura española del *sola scriptura* y del *sola fide* luteranos[6]. El «edicto de los alumbrados, dexados e perfectos del arzobispado de Toledo» y sus 48 proposiciones, conservados en el Archivo Histórico Nacional[7], así como los procesos incoados por la Inquisición[8], constituyeron la piedra angular del análisis de las analogías que, si no las identificaban, por lo menos acercaban las corrientes alumbrada y luterana[9].

Las fuentes judiciales del Santo Oficio sirvieron de fundamento a estudios de corte teológico y espiritual, que perfilan la religiosidad de los encausados, pero quedaba por enmarcar el alumbradismo dentro de las motivaciones de los jurisconsultos que lo definieron. En efecto, al formalizar la herejía alumbrada en 1525, la Inquisición fue descubriendo la complejidad del tratamiento penal de las cuestiones teológicas relativas a la circulación, a la recepción y al impacto de los ideales de la Reforma en España. Si bien las primeras denuncias fueron registradas en 1519, la actuación de los jueces solo empezó cinco años después. En efecto, en aquellos tiempos de indefinición teológica, a falta de formalización jurídica previa, la Inquisición no disponía de los medios de derecho que le permitieran imponer, sin dilación, respuestas penales a nuevas manifestaciones de la herejía. Desde su institución en Sevilla, en 1480, el Santo Oficio se había especializado en la represión de la herejía criptojudaica —cuyos canales de difusión eran principalmente genealógicos y rituales— y ahora le incumbía ampliar su perímetro de competencias materiales hacia los delitos de palabras y proposiciones[10].

La represión inquisitorial de los alumbrados se inscribe en esta dinámica de ensanchamiento jurisdiccional. Ahora bien, el edicto de los alumbrados objetivó una nueva herejía recurriendo a tipos penales que ya existían. Es decir, si uno lee el Edicto de septiembre de 1525 determinando las modalidades de su

[4] Bataillon, 1991 [1937], t. I, p. 747.

[5] Domingo de Santa Teresa, 1957.

[6] Márquez, 1980, pp. 164-167.

[7] En particular, AHN, Inq., lib. 1299: «Estas son las proposiciones que la Santa Inquisición de Toledo condenó a las personas que se decían alumbrados o dexados, el año de 1525. Halláronse en los papeles del doctor Medina de Alcalco», 1525, f^os^ 547r^o^ *sqq.*, así como el «Edicto de los alumbrados», f^os^ 551r^o^ *sqq.*; para las demás referencias, véase Márquez, 1980, pp. 33-36 y 229-238.

[8] Véase una relación exhaustiva de las referencias documentales en Pérez Camarma, 2014.

[9] Selke, 1952, pp. 125-152; Ortega Costa, 1977, pp. 23-36.

[10] Dedieu, 1978.

formalización inquisitorial, el alumbradismo aparece como una nueva manifestación de la herejía, independientemente de sus vínculos tangibles con la doctrina luterana. Es más, cabe destacar que esta construcción fundamentalmente jurídica —más que teológica— derivaba de los cauces jurisprudenciales vigentes en los años veinte: los jurisconsultos de la Inquisición se dedicaron a objetivar nuevos ámbitos competenciales cuya extensión resultaba necesariamente imprecisa en un contexto de indefinición doctrinal. En términos del edicto de 1525, se motivaron las actuaciones aduciendo que «en algunos lugares de este arzobispado de Toledo, entre muchas personas se decían, conferían e publicaban algunas palabras que parecían desviarse de nuestra Santa Fe Católica[11]».

De este modo, el Santo Oficio fue interviniendo en el campo arduo y ambiguo de la regulación de los ideales de la Reforma y juzgando aquellas proposiciones que le parecían real y potencialmente heterodoxas. Las autoridades procuraban imponer una función más administrativa que penal —lo cual constituía una innovación sin precedentes— preconizando lógicas de vigilancia de los vectores de difusión de la impiedad —a través del rastreo del escándalo— en un momento en el que la cristiandad no había trazado claramente las fronteras de la ortodoxia. Si el heresiarca reivindicaba que los pensamientos estuvieran exentos de aduana, desde los años veinte, en esos tiempos de indeterminación teológica, la Inquisición fue diseñando un sistema de salvaguarda del orden público religioso. La detección de manifestaciones inéditas de la herejía y la definición de los tipos penales atajaron la difusión del error en materia de fe.

LA FORMALIZACIÓN INQUISITORIAL DEL ALUMBRADISMO: LA DEFINICIÓN DE UN NUEVO TIPO PENAL

El 13 de mayo de 1519, en aquel entonces al servicio de doña Juana de Valencia, Mari Núñez denunció ante el inquisidor a Isabel de la Cruz y a Pedro Ruiz de Alcaraz, a quienes implicaba como cómplices. En junio, el tribunal de Toledo diligenció una investigación preliminar en Guadalajara: el secretario de la Inquisición consignó los testimonios de cinco testigos más. Así, Pedro Rueda, capellán de doña María de Mendoza y cuñado de María de Cazalla, Juana Ortega, el clérigo Fernando Díaz, Inés San Juan, religiosa profesa de la abadía cisterciense de Guadalajara, así como el clérigo Gonzalo Páez, capellán del duque del Infantado, corroboraron la versión de Mari Núñez y relataron el escándalo que hacía estragos en la región. Mediante estas denuncias los inquisidores descubrieron unas manifestaciones inéditas de la herejía en España. Los testigos, entre los que figuraban varios religiosos, designaban las desviaciones de Pedro Ruiz de Alcaraz como la doctrina del «dejamiento».

[11] Ortega Costa, 1977, p. 24; Huerga, 1978-1994, t. V, p. 395.

A través de estos testimonios, las investigaciones preliminares realizadas en Guadalajara facilitaron a los inquisidores un verdadero haz de indicios y de sospechas. Curiosamente, ello no bastó en aquellas fechas para motivar la incoación de una causa de fe. El Consejo de la Suprema no consideró oportuno autorizar las actuaciones judiciales contra Isabel de la Cruz y su discípulo Pedro Ruiz de Alcaraz hasta 1524. Los registros de la Secretaría de Castilla no consignan ninguna mención relativa a Guadalajara. Es probable que la controversia jurídica de la que era objeto el tribunal de la fe, entre 1516 y 1523, incitara a que la cúpula inquisitorial sobreseyera las actuaciones judiciales contra los dejados. De hecho, desde el establecimiento de la jurisdicción inquisitorial en Sevilla, en 1480, la Inquisición se había especializado en la represión penal de los delitos criptojudaicos y no disponía de un aparato jurisprudencial que motivara, legitimándolos, procedimientos judiciales contra esta nueva herejía. Además, en abril de 1520, la revolución de las Comunidades paralizó el distrito inquisitorial de Toledo. Si bien el emperador, de regreso a España en 1522, consiguió vencer a los comuneros, el 9 de enero, el inquisidor general Adriano de Utrecht fue elegido soberano pontífice. La vacante, que duró oficialmente hasta el 10 de septiembre de 1523, ciertamente, contribuyó a esta inactividad jurisdiccional[12]. Nombrado Alonso Manrique inquisidor general[13], el tribunal de la fe impulsó una nueva fase, irreversible, de ampliaciones competenciales hacia las materias relativas a la recepción de la Reforma en España.

[12] Vacante cuyos motivos se desconocen. Sea como fuere, Adriano VI, considerando que esta debilitaba la acción inquisitorial, exhortó a Carlos V, en una carta de 19 de febrero de 1522, a que eligiera a un inquisidor general en los términos siguientes: «Sereníssimo e inuictíssimo príncipe mi muy amado hijo. A xv del presente, screuí ahora postreramente a vuestra serenidat en respuesta del despacho que traxo Lope Hurtado [de Mendoza], y no hallándome después otras de vuestra magestad, diré por esta lo que se me ofrece. Ya vehe vuestra serenidat que, por esta eleción de mi persona en el pontificado, conuiene proueher de inquisidor general destos rreynos, y hauiendo yo pensado en estos días con toda vigilancia en la buena proujsión deste cargo, se me ha acordado que cumpliría para ello el general dela orden de los Predicadores, el qual me parece muy buen religioso y zeloso del seruicio de Dios y persona de letras y de buena y recta consciencia, y allende desto creo que no se podría hallar otra meior para ello en estos rreynos pero, no embargante todas estas calidades, no me he determinado de proueher el dicho cargo sin saber primero la voluntad de vuestra serenidat, y assí le ruego y exorto que luego me responda acerca desto. Y en caso que no le pareciesse bien esta proujsión, me scriue y nombre vuestra serenidat para el dicho cargo otra persona recta y qual conuenga al descargo de vuestra consçientia y dela mía. También he pensado para esto en el Arçobispo de Santyago, y en el obispo de Córdoua y en el obispo de Lugo, los quales me pareçen todos muy buenos para la honrra y autoridat deste Santo Oficio. Vuestra serenidat lo vea y escoia alguno para que, sabida vuestra determinación, se cumpla luego acá con la presteza necessaria, y piense que a esto no se ha de tener respecto a otra cosa sino a lo del serujçio de Dios y a la buena defensión y enxalsamiento de nuestra santa fe», Archives du Ministère des affaires étrangères, París, ms. 217 [microfilm], f° 299r°-v°.

[13] Bula de 10 de septiembre de 1523. *Bulario pontificio de la Inquisición española*, pp. 287 *sqq.* Véase, también, AHN, Inq., lib. 1299, f°s 525r°-527r°.

EL ALUMBRADISMO COMO UNA CONSTRUCCIÓN JURÍDICA: UNA HEREJÍA DEFINIDA POR ANALOGÍA

Pedro Ruiz de Alcaraz declaró en su proceso, en 1527, que se había adherido a las tesis de Isabel de la Cruz en torno a 1512. Basándose en esta confesión, algunos historiadores han afirmado que la doctrina alumbrada ya se hallaba muy probablemente constituida en aquel entonces[14]. Así, según el testimonio de este predicador laico de los alumbrados, Isabel de la Cruz dogmatizaba, entonces, en Guadalajara e iniciaba a sus discípulos en la doctrina del *dejamiento*. Considerando esta hipótesis, se puede afirmar que la espiritualidad de los alumbrados se habría formado independientemente de la doctrina luterana, lo que reduciría la similitud de los caracteres doctrinales a homologías y plantearía como corolario la hipótesis de orígenes comunes. Otros autores sitúan, al contrario, la eclosión del alumbradismo en 1519 y, por su sincronismo con la erupción luterana, consideran que la contribución del pensamiento del monje de Wittenberg habría sido fundamental, aunque indirecta. Según Antonio Márquez, el alumbradismo castellano constituiría más ampliamente la materialización de un protestantismo ibérico. Angela Selke apreció esta corriente bajo el sesgo de las analogías que unían las doctrinas condenadas a los sistemas de percepción inquisitorial de la herejía luterana: al penalizar el alumbradismo, la Inquisición deseaba, en realidad, incriminar a la doctrina luterana[15]. Arthur Gordon Kinder observó, al contrario, que las influencias del norte de Europa son difíciles de establecer, pero, aunque admitió la anterioridad del alumbradismo con respecto al luteranismo, el historiador británico puso de manifiesto la proximidad doctrinal de ambas corrientes y la simultaneidad de sendas penalizaciones; sin embargo, en materia de recepción, subrayó que no se dispone de una prueba irrefutable de que los primeros cenáculos alumbrados hubieran leído a Lutero[16].

Se prestan difícilmente las fuentes conservadas a la reconstrucción de los orígenes y del cuerpo doctrinal del alumbradismo. A este respecto, el teólogo Domingo de Santa Teresa afirmó, acerca de la religiosidad alumbrada, que «se somete difícilmente a una definición y clasificación escuetas, en cada momento en que aparece su inquietud religiosa presenta cambiantes diversos, que sintonizan en parte con la inquietud religiosa del momento histórico circundante[17]». Habida cuenta de que la doctrina alumbrada fue definida en clave inquisitorial, Agustín Redondo advirtió sobre la confusión inherente

[14] Por ejemplo, Foley, 1986, p. 530, subraya que «en 1527, durante su proceso inquisitorial, Ruiz de Alcaraz confesó que se había convertido al alumbradismo unos quince años antes, o sea 1512, aproximadamente». Se refiere esta autora al acta del tormento de 1527 —que cita, asimismo, Pérez Camarma, 2014, pp. 25-26— y afirma, a este respecto, que «luteranismo y alumbradismo nacieron por las mismas fechas». Véase, también, Hamilton, 2010, p. 108.

[15] Selke, 1952, pp. 128-129

[16] Kinder, 1992, p. 219.

[17] Domingo de Santa Teresa, 1957, pp. 16-17.

a una sistematización de «tendencias que no están claramente definidas[18]». El alumbradismo, como tipo penal, fue definido en función de una lógica de penalización por referencia. No pretendía establecer el edicto de 1525 los orígenes espirituales de esta nueva religiosidad, sino legitimar y motivar jurisprudencialmente su ilicitud. De ahí que los calificadores, teólogos y jurisconsultos invitados a elaborar el edicto de 1525 adujeran herejías medievales para censurar proposiciones obviamente anacrónicas —beguinos, begardos, fraticelli, husitas o wiclefitas—, así como ciertas analogías sorprendentes que ningún elemento de hecho ni circunstancia eran susceptibles de corroborar, como en el caso de la calificación mahometana[19].

Procedía la singularidad del edicto de 1525 de los caracteres de su gestación. La Inquisición estableció la peligrosidad de la herejía alumbrada fundamentándose en la calificación de las proposiciones consignadas en las testificaciones preliminares. Se trataba de definir penalmente nuevas manifestaciones de disidencia religiosa desconocidas hasta entonces. Mediante el examen de los hechos delatados por los testigos, los calificadores inquisitoriales circunscribían y caracterizaban nuevos delitos, para penalizarlos, a la luz de las herejías ya conocidas y condenadas. Con un sistema de objetivación por analogía, el Santo Oficio velaba por la legitimidad del edicto de los alumbrados inscribiendo las manifestaciones inéditas de la herejía en el marco de la jurisprudencia inquisitorial. Si la historiografía ha sugerido los posibles vínculos de los alumbrados con el luteranismo, desde la perspectiva inquisitorial, las proposiciones calificadas como luteranas apuntaban a establecer el grado de heterodoxia formal más que la influencia directa de la doctrina luterana en los cenáculos alumbrados. Se trataba de objetivar infracciones susceptibles de motivar las actuaciones judiciales de los magistrados. Según las fuentes judiciales conservadas, la vía alumbrada era, fundamentalmente, la del seudomisticismo y de la exageración.

El dejamiento, que representaba el cuerpo de doctrina censurado por los inquisidores, se hallaba recogido en el artículo IX del Edicto de Toledo: «… que el amor de dios en el hombre es dios, y que se dexase a este amor de dios que ordena las personas de tal manera que no pueden pecar mortal ni venialmente». En el fondo, lo que parecían imputar los jueces a Isabel de la Cruz y a sus discípulos era haber fraguado, por ignorancia e ineptitud, una doctrina herética —el dejamiento— que difundían dogmatizando. Gracias a este patrón los inquisidores pudieron evaluar la deriva alumbrada: abandonándose a Dios sin ningún aval eclesiástico, no solo los *dejados* habían incidido en el error, sino que, además, obstinándose, incurrían en el crimen de herejía al pretender liberar a los feligreses de cualquier mediación que los alejara de Dios, al convencer de que los santos y las obras eran inútiles, así como la confesión o la oración vocal, al predicar, en suma, que los fieles habían de examinar solos las sagradas escrituras, eximiéndose de la mediación de la

[18] Redondo, 1974, p. 85.

[19] Véanse la transcripción del «Edicto de los Alumbrados de Toledo», Márquez, 1980, pp. 273-283; y Huerga, 1978-1994, t. V, pp. 395 *sqq*.

Iglesia. En efecto, la Inquisición consideraba estas proposiciones en un contexto europeo de inflexión teológica basado en la reafirmación de la autoridad eclesial. Así, el muy ortodoxo Johann Eck, en sus *Lugares comunes contra Lutero* (1525), afirmaba que «las escrituras no son auténticas sin la autoridad de la Iglesia[20]». De esta tesis se desprende un corolario implacable bajo cuya luz se traslucen los términos de la lectura inquisitorial del alumbradismo y de sus analogías con el luteranismo: «Los luteranos invocan que las Sagradas Escrituras son transparentes, por lo que indoctos y seniles se dedican a explicarlas[21]». Desde luego, el luteranismo constituía, ya en la década de 1520, una amenaza para el orden religioso cristiano. Sin embargo, desde el secreto inquisitorial, los magistrados procuraban no solo determinar los canales de recepción de los errores específicamente luteranos, sino también observar los mecanismos mediante los que se generaban doctrinas erróneas y nuevos brotes heréticos en España. Así, en virtud del acto de acusación que establecía una mezcla de errores entre las que figuraban unas proposiciones calificadas por el fiscal como luteranas, el proceso de María de Cazalla fue desarrollándose principalmente en torno a lógicas de control de las redes y de las complicidades. Además, concluida la causa, el veredicto resultó inversamente proporcional a la gravedad de las acusaciones del fiscal. En efecto, en el fallo, los inquisidores no consideraron hereje a la rea, y se limitaron a imponerle, el 19 de diciembre de 1534, una abjuración *de levi* en la sala del Santo Oficio, que no constituía propiamente una sanción condenatoria, y le ordenaron que se apartara de los cenáculos alumbrados[22].

Los jueces parecían particularmente sensibles a las ansias religiosas, a la exacerbación de una espiritualidad interior y al anhelo de una religiosidad despojada de su marco eclesial. Una década después de los primeros procesos incoados a los alumbrados, Juan Maldonado escribía lo siguiente: «… si algunos peligros de errores han nasçido en este reyno, como los dexados, y alumbrados y beatos, han seydo con desseo de ferviente fe y devoción[23]». Según este testimonio, el alumbradismo, como tipo penal, procedía de un ideal de reforma a la deriva que las autoridades religiosas tenían que encauzar. Esta concepción no era, en absoluto, propia del Santo Oficio. En la primera sesión del Concilio de Letrán, el 10 de mayo de 1512[24], el veneciano Bernardo Zane, arzobispo de Split, consideraba que la ignorancia había determinado la génesis y la difusión de las herejías, ya que propiciaba el escándalo. Al ignorar las interpretaciones consagradas por las autoridades, según él, se incurría en el error, pues, «confrontados a algún punto oscuro en su búsqueda de la verdad,

[20] «*Scriptura no[n] est autentica sine autoritate ecclesiae, scriptores enim canonici sunt membra ecclesia*», cap. i, Eck, *Enchiridion locorum*, «De ecclesia et eius autoritate», diluuntur objecta 4.

[21] «*Ludderani contenda[n]t scripturas sacras esse claras, ideo layci et delyrae anus eas tractant imperiose*», *ibid*., cap. iv: «*Ex scripturis temere pugnare haereticos*».

[22] Véase la sentencia en *Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla,* pp. 497-504.

[23] Véase el *Tratado llamado Excelencias de la fe* (1537) de Juan Maldonado, citado por Asensio, 2000, p. 75.

[24] De la Brosse, 1975, pp. 49-50.

no recurren los herejes a los pareceres de los profetas, a las epístolas de los apóstoles, a las autoridades del evangelio, sino que solo se consultan a sí mismos, y predican el error, porque jamás fueron los discípulos de la verdad[25]». Bernardo Zane traía así a colación, actualizándolas, las palabras del *Tomo a Flaviano* (440) contra la herejía de Eutiques[26].

En España, la censura de las obras de Pedro Martínez de Osma planteó explícitamente las cuestiones relativas a la fragua de la heterodoxia y a la difusión del error desde el púlpito. En los años sesenta, según el testimonio de Alonso de Espina, unos feligreses, cada vez más numerosos, ponían en tela de juicio la eficacia de la confesión oral[27]. En este contexto, Pedro Martínez de Osma, profesor en la Universidad de Salamanca, expuso su doctrina sobre la confesión y las indulgencias en sus escritos y *ex cathedra*. A partir de 1477, fue creciendo el escándalo que suscitaba el teólogo. Manifiestamente, ciertas proposiciones de su *Quodlibetum de confessione* y del *Tratado de la confesión* desacreditaban la Iglesia de Roma, por lo que fueron sometidas a las autoridades religiosas. Los procesos incoados contra Osma a instancias del vicario general Miguel Ferrer, en Aragón, en 1478, y por el arzobispo Carrillo, en Toledo, en 1479, constituyen un precedente en materia de control del escándalo. En Zaragoza, el 10 de enero de 1479, Juan de Epila ordenó la quema del *Tratado de confesión*[28]. En Castilla, la comisión de teólogos calificó ciertas proposiciones, en particular sobre las indulgencias y la penitencia, contenidas en su *Quodlibetum de confessione,* así como en su *Tratado de la confesión*. Esta estimó que, al refutar las indulgencias y la eficacia de la penitencia, Pedro Martínez de Osma perjudicaba la autoridad de la Iglesia.

En Alcalá, la asamblea presidida por el arzobispo Carrillo condenó nueve de las once proposiciones impugnadas calificándolas de heréticas, erróneas, escandalosas y malsonantes[29]. Fundamentalmente, se le reprochaba a Osma haber afirmado que la penitencia y la confesión no eran de derecho divino y que estas solo procedían de prescripciones eclesiásticas. En particular, se le acusó de impugnar la autoridad del pontífice y la mediación de la jerarquía. Era el escándalo suscitado por las proposiciones incriminadas el que motivaba las actuaciones judiciales. A causa de la enfermedad, Pedro Martínez de Osma solo pudo comparecer tras el veredicto para abjurar, siendo juzgada, en su ausencia, la heterodoxia de sus escritos, debido a la urgencia del asunto. En efecto, el fiscal, Pedro Ruiz de Riaza, se había opuesto a que se sobreseyera el proceso,

[25] Minnich, 1969, p. 174.

[26] «*Quid autem iniquius, quam impia sapere, et sapientioribus doctioribusque non cedere? Sed in hanc insipientiam cadunt, qui cum ad cognoscendam veritatem aliquo impediuntur obscuro, non ad propheticas voces, non ad apostolicas litteraes, nec ad evangelicas auctoritates, sed ad semet ipsos recurrunt; et ideo magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt. Quam enim eruditionem de sacris novi et veteris Testamenti paginis acquisivit, qui ne ipsius quidem Symboli initia comprehendit?*», Emmeneger, 2012, p. 335.

[27] Lea, 1997, p. 623.

[28] Iannuzzi, 2007, p. 26.

[29] Villanuño, *Summa Conciliorum Hispaniae*, pp. 251-261.

aduciendo el escándalo que provocaban los escritos incriminados. Solicitó que se privilegiara la cuestión de la recepción de los escritos de Osma y de sus repercusiones entre los feligreses, en un momento en que el libro se afirmaba como vector del error, preguntando a los testigos si «ha nasçido grande escándalo en estos Reynos, e muchos de los fieles cristianos, espeçialmente en el sacramento de la penitencia, han tomado osadía por el dicho libro e opiniones contrarias e diversas a la determinación de la santa fee católica[30]». Por lo demás, el arzobispo Carrillo declaró, al iniciar las actuaciones judiciales castellanas a raíz de la presentación de la bula *Gregis nobis* de Sixto IV, de 25 de junio de 1478, que le cometía la causa: que en el libro de *Confesión* «ay çiertas proposiciones, conclusiones e definiciones adversas e repugnantes a nuestra santa fee, mal sonantes, que han engendrado y engendran errores escandalosos açerca de los fieles cristianos asy doctos como yndoctos», de los que «podrían nacer alguna çentella de mácula en nuestra fee inmaculada»[31]. En la sentencia leída el 24 de mayo de 1479, en Alcalá de Henares, el arzobispo Carrillo puso de manifiesto que se había juzgado el caso a través del prisma del «dicho libro e conclusiones e proposiçiones en él contenidas e los grandes males e escándalos e perversas interpretaciones que dello se han seguido en los coraçones y conçiençias de los fieles cristianos[32]».

En 1525, el tribunal de la fe prolongaba estas preocupaciones pormenorizando ahora los vectores del error y circunscribiendo la heterodoxia a través de la circulación y la recepción deformada de puntos de doctrina entre los indoctos. El edicto de los alumbrados de 1525 constituía, fundamentalmente, un instrumento jurídico que posibilitaba las actuaciones judiciales del Santo Oficio. Desde esta perspectiva, la fase de objetivación del tipo penal no pretendía rastrear las fuentes doctrinales del alumbradismo. En cambio, a raíz de los procesos y de las investigaciones, la Inquisición deslindó las condiciones del nacimiento de esta nueva herejía. Al barruntar conexiones entre los focos alumbrados y las casas de recolección —cuya jurisdicción no les competía—, los jueces consideraron las perniciosas promiscuidades entre laicos, terciarias dogmatizadoras y frailes recoletos, a la par que la orden franciscana indagaba la presencia de alumbrados entre sus filas.

EL FRANCISCANISMO Y SU RECEPCIÓN POR LOS LAICOS

Según los elementos consignados en los procesos inquisitoriales, los alumbrados se repartían en varios focos, todos ellos situados a proximidad de un monasterio franciscano. En Guadalajara, Isabel de la Cruz —terciaria de san Francisco— y Pedro Ruiz de Alcaraz predicaban la doctrina del dejamiento,

[30] Labajos Alonso, 2010, pp. 71-72.

[31] *Proceso contra Pedro de Osma,* p. 92; véase, asimismo, Iannuzzi, 2007, p. 41. Acerca de la preocupación de las autoridades religiosas por la difusión de las proposiciones de Osma, véase Pérez García, 2013, pp. 76 *sqq.*

[32] *Proceso contra Pedro de Osma,* pp. 160-161.

cerca del convento de la Observancia. En Cifuentes, el cenáculo se había estructurado en las inmediaciones del monasterio franciscano. En La Salceda, donde se encontraba la casa de recolección, prevalecía la oración de recogimiento. En Pastrana, según el padre Ros, fue donde se intentó sistematizar la doctrina alumbrada, con Alcaraz en 1519 y con María de Cazalla; los contactos entre dejados y franciscanos fueron frecuentes. En Escalona, el padre Juan de Olmillos, guardián del monasterio de los Observantes, era conocido hasta Toledo a causa de sus éxtasis. Además, este habría iniciado en el recogimiento al duque Diego Pacheco, protector de los franciscanos observantes en su señorío[33].

Entre 1523 y 1524, el general reformador Francisco de Quiñones elaboró unos estatutos favorables a la observancia regular, que privilegiaban la austeridad, y ordenó la fundación de cinco casas de recolección[34], en las que los frailes contemplaban a Dios sin valerse de conceptos o imágenes y aspiraban a acercarse a Él mediante el amor, recogiéndose. Quiñones era un deudo de Alonso Manrique y recibió el capelo cardenalicio de las manos del arzobispo de Sevilla en 1528[35]. Las afinidades entre ambos hombres debieron de acercar sus respectivos tribunal y orden. En este contexto, las autoridades franciscanas decidieron luchar contra todo lo que turbaba la vida conventual y suscitaba la heterodoxia: ahora, los éxtasis de Olmillos indignaban[36]. Fue sometido el asunto al provincial Andrés de Écija, quien inició una visita de Escalona. Las demostraciones místicas de Olmillos y sus sermones no supieron a herejía para el provincial. Al contrario, a su juicio, prolongaban las tradiciones místicas de la orden. Pese a ello, se decidió apartar a Olmillos de los legos. De ahora en adelante, se celebraría la misa en la intimidad del convento[37]. En cambio, Isabel de la Cruz, que había dogmatizado, fue detenida y excluida de la orden terciaria[38]. Por lo demás, el guardián de Escalona testificó contra Pedro Ruiz de Alcaraz y denunció la doctrina del dejamiento[39]. En 1527, Olmillos fue nombrado sucesor de Diego de Cisneros como provincial de Castilla[40]. Según Luke Wadding, en sus *Anales*, en 1529, fecha de su defunción, Olmillos seguía gozando de la estima de sus pares[41].

Francisco de Quiñones había decidido purgar su orden de los «alumbrados o dexados» a causa del escándalo que esta doctrina suscitaba entre los legos, el 22 de mayo de 1524, con motivo del capítulo provincial castellano reunido en Toledo: «Mandé estrictamente que, si en esta provincia es hallado algún fraile que pertenezca a esta escandalosa vía, recién inventada, de los alumbrados o dejados, y, avisado, no desiste sin resistencia y contradicción, *ipso facto*,

[33] Domingo de Santa Teresa, 1957, p. 15.

[34] Meseguer Fernández, 1961, pp. 5-51.

[35] Meester, 2001, pp. 205 y 212.

[36] Ros, 1936, pp. 87-89.

[37] Bataillon, 1991 [1937], t. I, p. 193.

[38] *Ibid*.; y Longhurst, 1957, p. 284.

[39] Selke, 1952, p. 145.

[40] Serrano y Sanz, 1903, p. 5; Hamilton, 1979, p. 26.

[41] Wadding, *Annales Minorum…*, p. 264.

sin dilación ni dispensa, sea encarcelado[42]». A los pocos meses, en septiembre, Alonso Manrique concedió a la Inquisición de Toledo los recursos humanos necesarios para instruir los procesos pendientes. El fiscal del Consejo de la Suprema, el licenciado Francés, el licenciado Castro, canónigo de Oviedo y el obispo de Guadix fueron enviados a Toledo para sancionar las aberraciones doctrinales y conductas heterodoxas cuya progresión preocupaba a la jerarquía[43]. Por otra parte, al recoger los testimonios de los principales sospechosos, el Santo Oficio disponía de elementos susceptibles de implicar las órdenes en los excesos de los alumbrados. Retirado en Escalona, fray Francisco de Ocaña exponía que se había de reformar la Iglesia renovando por completo la jerarquía. Además, afirmaba que participaba en esta reforma junto con fray Juan de Olmillos, guardián de Escalona. Su amistad con la terciaria Francisca Hernández fue, asimismo, denunciada a los inquisidores[44]. En este contexto, el 3 de abril de 1525, la Inquisición obtuvo de la Santa Sede la revocación de los privilegios jurisdiccionales que habían sido concedidos previamente a los franciscanos. Los inquisidores podían ahora investigar las infracciones cometidas por los frailes, con la presencia de un religioso delegado por el provincial[45].

EL ALUMBRADISMO: UNA HEREJÍA DE INDOCTOS

La Inquisición consideraba el misticismo alumbrado propio de los idiotas, es decir, de los indoctos. Por ello, privilegiaba el examen de las condiciones y de las modalidades de la difusión de la herejía. La falta de preparación teológica de los reos explicaba su propensión a deformar las doctrinas ortodoxas. De este modo, para los inquisidores, Pedro de Alcaraz había errado «por aver

[42] Traducción de Andrés Martín, 1976-1977, t. II, p. 233.

[43] Carta de Alonso Manrique al inquisidor Mariana, 20 de noviembre de 1524: «Reverendo señor abad: por la ynstançia de vuestras cartas os avemos dado dos conpañeros que os ayuden a llevar el trabajo, el vno es el licenciado de Castro, canónjgo de Oujedo, como ya os avemos escripto, el qual lleuó liçençia por todo este mes de setiembre, y el otro es el liçençiado Françés, portador deste, que fue fiscal, como sabéys, mucho tiempo en el consejo de la General Ynquisición, y agora era prouisor en Segouja, y pues tenéys entera notiçia de sus letras y persona, no cumple daros dello aviso, sino que os rrogamos muy afectuosamente los queráys intruyr en las cosas dese Santo Offiçio, y todos trabajar en admjnistrar justiçia con toda breuedad y rretitud como confiamos, y luego entender juntamente con el maestro Dávalos, electo de Guadix, el qual creemos será ya venjdo. En las cosas e materia de los alumbrados, todas las escripturas tocantes a esta materia que acá están y avéys enviado, se vieron en el Consejo en presençia del dicho licenciado Françés, y los del Consejo le ystruyeron en lo que les paresçe se deue esto hazer y proueer, como allá os dirá a su rrelación nos rremjtimos. E acabados estos negocios, conviene que se acave de fazer por parrochias la visita de la cibdad por vno de vosotros, o por los dos, y que el otro, o los otros dos, vayan a visitar los partidos donde pareçiere ay mas neçesidad. El b[achille]r Hermosilla verná muy presto para ayudar en su ofiçio porque lo de Orán está ya fecho y le avemos enbiado a mandar que luego se venga», AHN, Inq., lib. 246, fº 210rº-vº.

[44] Serrano y Sanz, 1903, p. 4.

[45] AHN, Códices, lib. 2, fº 56rº. Véanse Ros, 1936, p. 90; y Selke, 1968, p. 299.

leydo algunos libros de doctrina contemplativa por el mal entendidos[46]». Según la confesión de fray Francisco de Ortiz, que consta en su proceso inquisitorial, «no es nuevo en la Iglesia haber nasçido las heregías del mal entendimiento de las verdaderas palabras[47]». En su defensa, el fraile franciscano declaró a los inquisidores que rechazaba los errores de los dejados, pero que, en cambio, sus palabras habían sido mal interpretadas por unas personas poco instruidas en materia de fe. Si la ignorancia de los alumbrados era un factor de la génesis de la heterodoxia, eran los contactos entre profanos y franciscanos recoletos lo que, a juicio de los inquisidores, había originado el brote herético:

> Luego que Isabel de la Cruz comenzó el dexamiento, Pedro de Alcaraz y Bedoya no fueron induzidos syno por Isabel de la Cruz, mugercilla ignorante y soberbia; y ella, si fue al principio induzida por algunos frayles simples y por ventura herejes, fue luego después contradicha de sus frayles y constreñida por sus prelados para que no comunicase con seglares. Pero ni uvo de los buenos consexos de los unos ni obedecido a los prelados por comunicar su errónea doctrina. Quanto más que, aunque se pruebe lo del recogimiento aver salido de algunos frayres de la Salzeda, empero lo del dexamiento no se prueba aver salido de ally, antes Ysabel de la Cruz, paresce aver inficionado a fray Diego de la Barreda y a otros[48].

El resultado de la objetivación inquisitorial del alumbradismo fue la desarticulación de los conventículos. La primera fase de la represión se distinguió por su concentración en el espacio y en el tiempo. La mayoría de los casos que implicaban a los «primeros alumbrados», según la expresión consagrada por el edicto de 1525, fueron instruidos en el distrito de Toledo entre 1519 y 1529. Ningún otro foco de semejante extensión fue descubierto posteriormente, fuera de Toledo, a pesar de la publicidad que los edictos de la fe garantizaban a este nuevo tipo penal. Por lo demás, los inquisidores no impusieron penas particularmente rigurosas a los reos. Entre ellos, como lo subrayó Selke, solo figuran tres condenados que fueron relajados al brazo seglar, en Granada, según los testimonios que figuran en los procesos conservados, probablemente a raíz del cúmulo de calificaciones conexas: así, Juan López de Celain fue incriminado de alumbrado y de dogmatizador, así como también de delitos contra la autoridad de la justicia inquisitorial, de luteranismo e intento de huida[49].

De hecho, se trataba prioritariamente, para la Inquisición, de rastrear los vectores de difusión del escándalo. El alumbradismo negaba varios puntos del dogma e incitaba a pecar, por lo que podía constituir la causa de la caída moral de los feligreses, según la definición del escándalo de Santo Tomás. Por lo demás, los alumbrados dividían a los cristianos en *perfectos* e *imperfectos,* y

[46] Márquez, 1980, p. 101.
[47] Selke, 1968, p. 194.
[48] Márquez, 1980, p. 101.
[49] Selke, 1960, p. 136.

atribuían a los primeros una suerte de impecabilidad, que se adquiría mediante la oración mental, reservada a los iniciados. Sin la mediación y el aval de la Iglesia en dicha iniciación, aquello, bajo el sesgo inquisitorial, constituía una postura justiciable, ya que sabía a herejía.

La detención de Francisca Hernández en 1528 marcó un punto de inflexión penal, confirmado por la incoación del proceso contra Rodrigo de Bivar. A partir de 1529, la Inquisición procedió a la ampliación de su perímetro competencial contra todas aquellas personas que hubieran mantenido contactos con los conventículos. Los inquisidores sabían ahora que los cenáculos mantenían vínculos ambiguos con eminentes teólogos, humanistas o clérigos jóvenes. Fue así como los partidarios de Erasmo fueron despertando el interés de los jueces y llegaron a ser objeto de pesquisas inquisitoriales. El descubrimiento del alumbradismo y su definición penal habían constituido un paso previo hacia el control de aquellos doctos que suscitaban escándalos, y podían conducir a los feligreses menos versados en las sutilezas de la fe a la heterodoxia.

Al formalizar el alumbradismo como un tipo penal y al incriminar a los discípulos de Isabel de la Cruz, el Consejo de la Suprema había elaborado un patrón penal mediante el cual podía dedicarse al rastreo de nuevas formas de disidencia religiosa. Desde una perspectiva cuantitativa, fue residual el volumen de los procesos incoados a presuntos alumbrados y se concentraron estos en el distrito de Toledo. En cambio, las repercusiones jurisprudenciales fueron considerables. En efecto, la construcción jurídica de la herejía alumbrada permitió la elaboración posterior de nuevas modalidades de la acción judicial con vistas a controlar y a apreciar las innovaciones heterodoxas. De ahora en adelante, el escándalo constituía la piedra angular del rastreo inquisitorial: mediante el escándalo, los inquisidores intentaban detectar tanto las redes de difusión del error como las nuevas manifestaciones de la herejía.

Quedaba claro, para los inquisidores, que la sensibilidad alumbrada se difundía por diversos conventículos y seducía a hombres y mujeres de diversa condición. Entre 1523 y 1529, la Inquisición determinó la extensión de la red alumbrada. Mediante los procesos, los inquisidores se dedicaron a establecer las complicidades. Franciscanos y partidarios de Isabel de la Cruz tuvieron que confrontar en aquellas ocasiones sus doctrinas. Los alumbrados, que el Santo Oficio consideraba ignorantes en materia de fe, dogmatizaban. En este contexto, el control de los canales de difusión del error constituía una prioridad inquisitorial. De ahí que, en los primeros años del reinado del emperador, la Inquisición dedicara una atención pormenorizada a la disciplina de los clérigos y de los predicadores, ya que se trataba de prevenir la difusión de doctrinas que bien podían suscitar una amplia adhesión entre feligreses poco sensibles a las sutilezas de la fe y del dogma; feligreses que, por lo tanto, podían ser víctimas del escándalo, fuera este pasivo o activo. La recepción de este ideal de Reforma era susceptible, bajo la óptica inquisitorial, de alimentar corrientes que se desarrollaran al margen de la Iglesia. Estas lógicas fueron naturalmente ampliadas y aplicadas al libro que, en tiempos de la imprenta, representó un vector esencial de la difusión de los errores.

DE LA *CRISIS* AL *VIRAJE*

LOS INICIOS DE LA POLÍTICA CONFESIONAL DE FELIPE II

Ignasi Fernández Terricabras
Universitat Autònoma de Barcelona

> Creed, hija, que este negocio me ha puesto y tiene en tan gran cuidado y dado tanta pena que no os lo podría significar, viendo que […] suceda en mi presencia y la vuestra una tan gran desvergüença y vellaquería, y incurrido en ello semejantes personas, sabiendo que sobre ello he sufrido y padecido en Alemania tantos trabajos y gastos, y perdido tanta parte de mi salud […] y assí se deve mirar si se puede proceder contra ellos como contra sediciosos, escandalosos, alborotadores e inquietadores de la república, y que tenían fin de incurrir en caso de rebellión por que no se puedan prevaler de la misericordia. […] Creed, hija, que si en este principio no se castiga y remedia para que se ataje tan gran mal sin excepción de persona alguna, que no me prometo que en adelante será el Rey ni nadie parte para hacerlo[1].

En la historiografía actual, hay consenso para afirmar que la política de intolerancia radical y de represión a ultranza contra toda disidencia religiosa que siempre se ha considerado característica del reinado de Felipe II comenzó, de hecho, en los años finales del de su padre. Y cartas como la citada lo evidencian. Desde el acceso de Fernando de Valdés en 1547 al cargo de inquisidor general, «la reorganización valdesiana de la Inquisición española», en palabras de su biógrafo José Luis González Novalín[2], hace del Santo Oficio un aparato de represión estructurado, económicamente saneado y con una normativa procesal depurada, presto a volcarse en las nuevas tareas que la corona le va a confiar. En suma, un tribunal básico para el gobierno de las personas y de las conciencias que no hace distingos entre política y religión. El cenit de su poder adviene, precisamente, cuando se descubren grupos luteranos organizados en Sevilla (1557) y en Valladolid (1558) y la Inquisición arresta en agosto de 1559 al mismísimo arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, el hombre más encumbrado de la jerarquía eclesiástica hispana. Y el nuevo monarca, Felipe II, cuando llega a Castilla procedente de los Países Bajos, acude directamente a Valladolid para presidir uno de los trágicos autos de fe contra los luteranos, el 8 de octubre de 1559.

Sin embargo, al establecer esta indudable línea de continuidad entre la fase final del reinado de Carlos V y la primera del mandato de Felipe II corremos el riesgo de perder de vista el elevadísimo nivel de tensión política y religiosa

[1] Carta de Carlos V a su hija doña Juana, regente durante la ausencia de Felipe II, 25 de mayo de 1558, transcrita por Kamen, 1999, p. 95. Agradezco al profesor Youssef El Alaoui esta referencia.

[2] Pérez Villanueva, Escandell Bonet, 1984-1993, t. I, p. 613.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 53-73.

—por no decir de *psicosis colectiva*— con que se viven los primeros años del nuevo reinado en la corona de Castilla —más intensamente, como veremos más adelante, que en la de Aragón.

LA *CRISIS*

Quien más claramente ha descrito el estado de *embriaguez represiva y proteccionista* de esos años fue el malogrado José Ignacio Tellechea Idígoras. Para este excelente historiador, toda España vive a finales de la década de 1550 una *crisis*, un término que utilizamos con el significado que en la Antigüedad le daban los griegos: ese momento decisivo que nos fuerza a tomar un rumbo concreto, ese instante *crítico* en el que un enfermo evoluciona inexorablemente hacia la curación o hacia la fatalidad. Según Tellechea, 1559 es el punto de inflexión en el que, ante un «traumatismo nacional religioso[3]» como nunca antes se había conocido, España opta no solo por la represión, sino, además, por un hermetismo que la apartará durante siglos de la evolución europea.

Desde el punto de vista político, los estudios de María José Rodríguez-Salgado han puesto de manifiesto la gran complejidad y tensión de la década de 1550. La división de la monarquía de Carlos V entre Fernando I y Felipe II no fue en absoluto ni tranquila ni armoniosa. «Largos años de inseguridad y crisis de considerable magnitud precedieron el acceso de Felipe y de Maximiliano [el hijo de Fernando] al trono[4]».

Carlos V se siente humillado por la deshonrosa Paz de Augsburgo de 1555 y sufre varias crisis depresivas que se añaden a los trastornos causados por la gota y a las frecuentes desavenencias con su hijo Felipe. Eso alienta la lucha de facciones que intentan hacerse con el control del Gobierno y tomar posiciones con vistas a la sucesión; mientras, la unión de los diferentes reinos bajo un solo soberano parece estar seriamente en peligro[5].

Por si esto no bastara, la imagen de adalides del catolicismo, sobre la que tanto Carlos V como Felipe II han cimentado su política, se ve comprometida con el ascenso al pontificado de Paulo IV en 1555. La familia napolitana Carafa, a la que pertenece el nuevo papa, se ha destacado siempre por su oposición a los Habsburgo. En sus discursos, el pontífice no duda en comparar a Carlos V con el diablo, en denunciar su intención de hacerse con el control de Italia y en augurar una pronta excomunión del emperador y de su hijo.

La alianza militar entre Paulo IV y Enrique II de Francia precipita la entrada de las tropas del duque de Alba en los Estados Pontificios que, en septiembre de

[3] Tellechea Idígoras, 2007, vol. 2, pp. 53 y 16, respectivamente. Ya Ortega y Gasset situaba en esos años la «tibetización» de España. Recientemente, han recreado de manera muy vívida ese momento Alabrús, García Cárcel, 2015, pp. 160-204.

[4] Rodríguez-Salgado, 1992, p. 70. Retoma el título Parker, 2010, p. 108.

[5] Martínez Millán, 2000, vol. 2. Martínez Millán, De Carlos Morales, 1998, pp. 49-55.

1556, siembran el pánico en Roma[6]. Paulo IV tiene que firmar la paz[7] al mismo tiempo que la reputación de Felipe II crece por toda Europa tras la victoria de San Quintín, en agosto de 1557, que conduce a la Paz de Cateau-Cambrésis con Francia en abril de 1559[8].

Pero la corona aborda estos retos políticos en una situación financiera prácticamente desesperada. Felipe II comienza su reinado con una deuda superior a los ingresos totales del fisco durante varios años. En 1557 decreta una suspensión de pagos, que se repetirá en 1560 y en 1565. Solo a finales de los años sesenta se consigue cierta estabilidad presupuestaria gracias, sobre todo, a los prestamistas genoveses[9].

UNA POLÍTICA CONFESIONAL SISTEMÁTICA EN LA CORONA DE CASTILLA

En ese contexto político y financiero tan exageradamente convulso, el descubrimiento de los focos luteranos en Castilla cae como una bomba y provoca un clima de angustia colectiva que se manifiesta con la detención de Carranza, mencionado por los acusados, y con una crudelísima represión. Solo en la primera mitad de 1559, tienen lugar un auto de fe en Zaragoza (17 de abril) con 111 reos, aunque solo 2 son luteranos; otro en Murcia, con 54 presos, de los que 12 son ejecutados por judaizantes o criptomusulmanes; y otro en Valladolid (21 de mayo), en presencia de la regente y del príncipe heredero, con 28 acusados de luteranismo, de los que 15 son quemados[10]. Entre septiembre de 1559 y octubre de 1562, se celebran cuatro autos de fe en Sevilla y dos en Valladolid en los que más de 300 personas son sentenciadas, de las cuales más de 70 mueren trágicamente en la hoguera. En Murcia, entre 1558 y 1560, 60 acusados de judaizar son quemados en persona y 35 en efigie; hasta 1568 habrá al menos otros seis autos con 48 ejecutados por judaizar, 12 por protestantes y 6 por criptomusulmanes[11].

Pero ese espantoso y delirante paroxismo colectivo no queda ahí. Felipe II está decidido a que la amenaza protestante no se reproduzca en Castilla. A través de una serie de decisiones políticas, irá edificando un programa de gobierno confesional muy claramente sistematizado. Entre finales de los años cincuenta e inicios de los sesenta, la corona promulga unas medidas culturales, religiosas y políticas que, a menudo, se han analizado por separado, pero que conviene observar en su integridad como un intento de dar respuesta a la tensión vivida al inicio del reinado.

[6] Rodríguez-Salgado, 1992, pp. 224-232.

[7] Según Tellechea, a partir de entonces la consideración de Paulo IV hacia Felipe II se transforma en benevolencia y sinceros elogios: Tellechea Idígoras, 1999, vol. 1, p. xxxii.

[8] Haan, 2010.

[9] Ruiz Martín, 1968. Ulloa, 1986.

[10] González Novalín, 1968-1971, t. I, p. 312; t. II, p. 251.

[11] Monter, 1992, p. 61. La desaforada persecución de judaizantes en Murcia genera prácticamente uno o dos autos cada año entre 1557 y 1562; Contreras, 1992.

Refuerzo de los poderes de la Inquisición

Ese programa político se basa en fortalecer y hacer más eficaces los poderes de la Inquisición[12], hasta tal punto que algunos autores han pensado que quizá Valdés exageró deliberadamente la importancia de la presencia luterana en Castilla para ganar influencia en el complejo tablero político de la época[13].

En la década de 1550 se reorganiza la estructura inquisitorial sobre el territorio, con el objetivo de llegar a todas partes. La concordia del 10 de marzo de 1553 regula el número de familiares en la corona de Castilla, las condiciones que estos han de tener y sus privilegios jurisdiccionales[14]. Y, en 1561, unas nuevas constituciones del Santo Oficio, que regulan meticulosamente el procedimiento que deben seguir los inquisidores y el personal a su servicio, sustituyen las que estaban vigentes desde el siglo xv[15].

En el momento álgido de la crisis, Estado e Iglesia movilizan todos sus recursos, pero queda claro que la Inquisición debe coordinarlos y dirigirlos. Valgan como ejemplo las cédulas de la princesa Juana el 9 de octubre de 1558 a todos los obispos de la corona de Castilla: les ordena que investiguen si en sus diócesis hay adeptos de los «errores luteranos» u otras herejías, y que, si los hallan, los denuncien al Santo Oficio. También deben advertir a los confesores que aconsejen a los penitentes decir a la Inquisición lo que sepan de estos errores, o presentar la denuncia ellos mismos, si pueden hacerlo sin quebrantar el secreto de confesión[16].

Novalín ha explicado cómo Valdés aprovechó las seniles obsesiones de Paulo IV para obtener en enero de 1559 un sinfín de privilegios, además de la autorización para controlar el comercio de libros[17]. Ante todo, Roma garantiza la estabilidad financiera del Santo Oficio atribuyéndole las rentas de la primera canonjía que vacare en cada catedral o colegial. La Inquisición, cuyos recursos siempre oscilaban en función de los bienes confiscados a los reos, dispondrá en adelante de una base económica fija y segura[18].

Paulo IV ordena también que todos los confesores pregunten a sus penitentes si poseen libros prohibidos y que no los absuelvan si previamente no los entregan a la Inquisición. Tampoco serán absueltos en el caso de que conozcan a personas que los tengan, vendan o impriman y no los denuncien. Como indica Adriano Prosperi, todo «el ejército de confesores» se pone al servicio de la lucha inquisitorial[19].

[12] Sobre las reformas clave de la Inquisición y su papel en la política de Felipe II, véanse García Cárcel, Moreno Martínez, 2000, pp. 56-70; y Martínez Millán, 2007, pp. 97-107.

[13] Véase, al respecto, González Novalín, 1968-1971, t. I, pp. 294-299.

[14] En Navarra, no tendrá aplicación hasta 1565. Cerrillo Cruz, 2000, pp. 43-45.

[15] González Novalín, 1968-1971, t. I, pp. 237-241.

[16] Martínez Millán, 1979, p. 209.

[17] González Novalín, 1968-1971, t. I, pp. 305-310; véanse las transcripciones de los breves de Paulo IV en *ibid*., t. II, pp. 330-349.

[18] Martínez Millán, 1984.

[19] Prosperi, 1996, p. 230. Véanse Pastore, 2003, pp. 249-253; y una opinión distinta en Brambilla, 2000, pp. 403-411.

El papa permite al Santo Oficio transferir al brazo secular para su ejecución a cualquier persona que haya intentado propagar la herejía, incluso noble, aun cuando hubiera abjurado de sus errores. Y, por encima de todo, le da facultad durante dos años para detener y procesar a cualquier dignidad eclesiástica, obispos incluidos. Aunque luego se ha visto que Valdés había obtenido la concesión pensando ya en procesar a Carranza, su texto literal constata el poder que el Santo Oficio había alcanzado sobre todo el episcopado.

Todas estas normas son más importantes de lo que parecen. Según el derecho canónico, los obispos son los jueces en materia de fe. Paulo IV no solo les arrebata definitivamente esa función en beneficio de los inquisidores, sino que los somete a un rol subordinado en sus propias diócesis[20]. Su sucesor, Pío IV, ratifica sus decisiones e, incluso, las amplía; por ejemplo, en materia de solicitación[21]. Durante las últimas sesiones del Concilio de Trento (1562-1563), los enviados de Felipe II vigilarán atentamente que los obispos no intenten recuperar sus facultades[22].

En 1558, también se envían cédulas a todos los superiores de órdenes regulares con la orden de que sus frailes denuncien a la Inquisición los posibles casos de herejía de que tengan conocimiento. Además, se les ordena revisar las librerías de los monasterios y enviar a los inquisidores todos los libros reprobados que hallaren. Los principales nobles reciben instrucciones para delatar al Santo Oficio cualquier brote de herejía en sus estados y señoríos. Lo mismo deben hacer los corregidores en sus circunscripciones y los profesores de la universidad con sus alumnos[23].

Las autoridades civiles habrán de adoptar el mismo rol subordinado en el caso de que el Santo Oficio así lo reclame. De hecho, el rey ratifica en varias ocasiones la inmunidad jurisdiccional de los agentes de la Inquisición. En 1560 y en 1564, los jueces de la Chancillería de Granada reciben órdenes expresas de abstenerse en causas que afecten al Santo Oficio y, muy especialmente, a los bienes confiscados por este[24].

Cuando, en 1561, hay un primer intento de crear un tribunal de la Inquisición en Galicia, con la intención principal de asegurar el control de los puertos de mar, el rey informa al arzobispo de Santiago y a todos los obispos que en adelante no deben juzgar las causas de herejía y prohíbe al gobernador de la Real Audiencia intervenir en asuntos civiles o criminales sobre bienes incautados por el Santo Oficio[25].

[20] Sobre los problemas que eso creará con diversos obispos, véase Pastore, 2003.

[21] Sarrión, 1994, pp. 57-59; Haliczer, 1998, p. 54.

[22] Fernández Terricabras, 2003.

[23] Martínez Millán, 1979, pp. 210-213.

[24] *Novísima recopilación de las leyes de España*, lib. 1, p. 261.

[25] Contreras, 1982, pp. 27-39.

Censura y control de libros

Ya en 1554, ante la dispersión de licencias de impresión concedidas por diversas autoridades, se decide que solo pueda otorgarlas el Consejo de Castilla, el máximo organismo dentro de la estructura del poder real[26]. Y en la importante pragmática de 7 de septiembre de 1558, se establece minuciosamente el procedimiento, bajo pena de muerte y de destrucción del texto que sea publicado sin permiso del Consejo. El prólogo explica claramente que se pretende reprimir la herejía que, mediante diversas publicaciones, ya ha entrado en el reino[27]. A partir de esa fecha, los libros editados fuera del territorio de la corona de Castilla necesitan la licencia del Consejo Real para poder ser vendidos en ella. Tampoco se puede comunicar ni leer ningún texto manuscrito «que sea de materia de doctrina de sagrada Escritura, y de cosas concernientes a la Religión» sin la aprobación previa del Consejo[28]. El control previsto se extiende a las librerías y a las bibliotecas, que se inspeccionarán cada año por una comisión compuesta por el obispo y el corregidor de cada lugar, o sus delegados, a los que se pueden sumar superiores de las comunidades religiosas de la ciudad y, en el caso de Salamanca, Valladolid y Alcalá, también dos representantes de las respectivas universidades. Los informes de estas comisiones deben enviarse al Consejo de Castilla. También los superiores del clero regular han de inspeccionar cada año las librerías de las comunidades bajo su autoridad, así como los libros particulares de cada religioso o religiosa[29]. Otra cédula firmada el mismo día prohíbe traer, tener o vender libros prohibidos por la Inquisición. Felipe II no se queda corto: ¡la contravención se castiga con confiscación de bienes y pena de muerte[30]!

Si bien el control de las librerías queda en manos del Consejo de Castilla, la Inquisición colabora de forma activa e insistente. En 1557, se encarga a los inquisidores «personalmente visitar de tiempo en tiempo los libreros» de su sede y mediante delegados en el resto del distrito. Y en 1558 se ordena retener los libros que entren en las aduanas hasta que los agentes del Santo Oficio los inspeccionen. Los inquisidores reciben también órdenes de visitar bibliotecas particulares donde se sospecha que puede haber «libros reprobados» —por ejemplo, el 13 de agosto de 1558, nada más y nada menos que la biblioteca del recientemente fallecido Martínez Silíceo, arzobispo de Toledo[31]—. Asimismo, habrá inspecciones en las imprentas, pero no, según parece, de una manera tan

[26] *Novísima recopilación de las leyes de España,* lib. 4, p. 123. Pinto, 1983, p. 23.

[27] *Ibid.,* p. 88.

[28] Sobre la importancia de los manuscritos, que pueden escapar a la censura, véase Bouza, 2001.

[29] *Novísima recopilación de las leyes de España,* lib. 8, tít. XVI, ley 3.

[30] *Novísima recopilación de las leyes de España,* lib. 8, tít. XVIII, ley 1. Bujanda, 1984, p. 40. No disponemos para estos años de un estudio comparable al de la visita a las librerías en 1572 de García Oro, Portela Silva, 1997.

[31] Bujanda, 1984, p. 104.

regular y sistemática como las de librerías, aunque, por poner un ejemplo, en el vórtice de 1558 se ordena al virrey de Navarra que inspeccione las imprentas del reino… ¡Cada cuatro meses[32]!

Con todas estas medidas, la de librero se convierte en una profesión de riesgo, permanentemente bajo sospecha[33]. El caso mejor conocido es el de Sevilla, donde se da la doble circunstancia de que hay focos luteranos en la ciudad y de que el puerto es la vía obligatoria para exportar libros a América[34]. Pero a lo largo y ancho de la Península la importación y el comercio de libros mantienen una vitalidad sorprendente a pesar de todas las trabas[35]. Incluso la siempre sospechosa figura del vendedor itinerante de textos parece haber sido mucho más habitual de lo que se creía[36].

Los profesionales del libro, para saber a qué atenerse antes de invertir en un título, solicitan que la Inquisición participe de la censura previa. El mismo inquisidor general Valdés, seguramente con la intención de aumentar su poder, se lo pide también al rey en la coyuntura crítica de 1558[37]. Pero el Consejo de Castilla siempre se opondrá, de manera que las competencias quedarán claramente deslindadas: el Consejo se encarga de la censura previa y la Inquisición de la posterior a la edición.

Desde que, en 1521, la Inquisición veta todas las obras de Lutero, es habitual que el Santo Oficio decrete prohibiciones de libros. Y, desde 1536, la Suprema frecuentemente nombra agentes que inspeccionan las librerías[38]. Pero esa actividad se intensifica en el momento que abordamos, cuando cunde la sensación de que el Santo Oficio ha concentrado su atención en los tratados de teología y ha descuidado otras tipologías utilizadas, de manera más sutil y discreta, por los protestantes: comentarios a la Biblia, ediciones de clásicos, libros de ciencia, manuales escolares… Se opta, entonces, por la claridad utilizando un solo Índice de libros prohibidos y revocando todas las licencias para poseer dichos libros.

El primer Índice fue publicado por la Inquisición española en 1551, tomando como base el que ya había publicado la Universidad de Lovaina un año antes. La voluntad de darle una amplia difusión llevó a publicar, al menos, cuatro ediciones en 1551, a cargo respectivamente de los tribunales de distrito de Valladolid, Toledo, Sevilla y Valencia[39]. Ese mismo año, en Valencia, el inquisidor

[32] Pinto, 1983, pp. 91-93. En 1558, la Inquisición solicitó sin éxito que se ordenara a los corregidores visitar las imprentas de su ciudad cada mes para ver qué estaban imprimiendo; González Novalín, 1968-1971, t. II, p. 95.

[33] García Oro, 1995.

[34] Griffin, 1991; Bœglin, 2003, pp. 307-348; González Sánchez, Maillard Álvarez, 2003; Rueda, 2005; Álvarez Márquez, 2007; Maillard Álvarez, 2012, pp. 23-44.

[35] Peña, 2003; Rueda, 2012, pp. 9-21; Cayuela, 2015.

[36] Griffin, 2007.

[37] González Novalín, 1968-1971, t. II, p. 95; Bujanda, 1984, p. 45.

[38] Bethencourt, 1997, pp. 254-255.

[39] Bujanda, 1984, pp. 63-64 apunta la posibilidad de otra edición en Granada. Este autor ha demostrado que no existió, como afirman algunas publicaciones, un Índice español en 1547.

ya confisca textos en diversas bibliotecas[40]. En los siguientes, la Inquisición trabaja en la elaboración de una «Censura general de Biblias» que se promulga en 1554: más de 70 ediciones son revisadas y expurgadas[41].

La Inquisición no se contenta con eso. Durante toda la década desarrolla una actividad censoria prácticamente obsesiva, mediante la cual intenta controlar todas las publicaciones sospechosas. Todo el trabajo realizado en esos años desemboca en la publicación de un nuevo Índice de libros prohibidos en 1559, que añade a los anteriores 253 nuevos títulos, 14 ediciones de la Biblia, 9 del Nuevo Testamento y 29 autores más que ven todas sus obras prohibidas. La prohibición de 54 ediciones de libros de horas por el hecho de contener pasajes bíblicos traducidos a lenguas vernáculas o incitaciones a prácticas consideradas heterodoxas muestra la susceptibilidad de la Inquisición[42]. Ya hace años que José Martínez Millán, en un artículo premonitorio de sus investigaciones posteriores, estableció que el Índice de 1559 era algo más que una actualización de prohibiciones anteriores: se trata de una «sistematización de controles ideológicos [...] que obedece a una reestructuración que realiza el Estado» para que los consejos de Castilla y de la Inquisición actúen coordinadamente en la definición de una ortodoxia que es, a la vez, política y religiosa[43]. Y, como ha señalado el gran historiador de todos los índices de libros prohibidos, Jesús M. de Bujanda, el de 1559 fue aplicado con una severidad y un rigorismo extremos[44].

Al mismo tiempo que publican los índices, la Inquisición española obtiene reiteradamente de la Santa Sede (1551, 1559, 1564) la revocación de cualquier permiso para poseer o leer libros prohibidos, incluso a los más altos eclesiásticos. A partir de 1559, dichas autorizaciones solo las podrá conceder el inquisidor general[45].

La Inquisición no solo ejerce la censura de cualquier texto editado, sino que, además, se la reserva en exclusiva, regulando un procedimiento minucioso y absolutamente centralizado, en el cual solo el Consejo de la Suprema —y no un tribunal de distrito— puede prohibir un título[46]. Por eso, el 11 de abril de 1559 se advierte al rector y los profesores de las universidades de Salamanca y de Alcalá que sus letrados no pueden dar ningún parecer ni censura sobre libros sin orden del inquisidor general y sin presentarlos antes al Consejo de la Inquisición[47]. A diferencia de lo que ocurre en Francia o en los Países Bajos, donde la Sorbona o la Universidad de Lovaina decidirán sobre

[40] García Cárcel, 1980, pp. 299-300.

[41] En el marco de rígidas restricciones de la lectura de la Biblia para todos los católicos, véase Fragnito, 1997.

[42] Pinto, 1983, pp. 174-178.

[43] Martínez Millán, 1979, p. 179.

[44] Bujanda, 1984, pp. 117-120.

[45] Pinto, 1983, pp. 140-144; Bujanda, 1984, p. 49.

[46] Pinto, 1983, pp. 38-41; Pardo, 1991, pp. 26-28.

[47] Martínez Millán, 1979, p. 197; Pardo, 1991, p. 25; Tellechea Idígoras, 2007, p. 696.

la ortodoxia de los escritos, en España dicho poder queda, exclusivamente, en manos de los inquisidores, aunque a veces estos puedan solicitar dictámenes de profesores universitarios[48].

Control de las universidades

Simultáneamente, se intensifica el control de la corona sobre las principales universidades de la corona de Castilla. En el caso de Salamanca, la preocupación del Consejo no tiene precedentes. Se ordenan visitas de inspección realizadas personalmente por un consejero con una frecuencia inaudita: la primera de ellas, por Cano a partir de enero de 1557, Hernando Pérez entre diciembre de 1557 y agosto de 1558, Montalvo en enero de 1559, Anaya en enero de 1560 y, finalmente, la visita fundamental del obispo de Ciudad Rodrigo, Diego de Covarrubias —futuro presidente del Consejo de Castilla—, a partir de julio de 1560, que culmina con la redacción de unos nuevos Estatutos de la Universidad el año siguiente. En ellos se prescriben con todo detalle los mecanismos de provisión de plaza, los métodos de enseñanza autorizados y lo que se debe explicar en cada cátedra. El rector y el catedrático más antiguo deben pasar visita cada dos meses a todos los profesores para verificar el desarrollo del programa, el método docente y el grado de satisfacción de los alumnos. En la década de 1560, estas normas no eran papel mojado: consta de varios catedráticos que fueron sancionados por explicar más materia de la que los estatutos fijaban[49].

Simultáneamente, el rector, los chancilleres y los demás miembros de las universidades de Salamanca y de Alcalá reciben órdenes periódicas según las cuales deben visitar las librerías y averiguar si alguien posee libros sospechosos y, sobre todo, «procuréis de saver si algunos estudiantes tienen y enseñan errores luteranos y doctrinas que no sean católicas» y, en caso afirmativo, denunciarlos a la Inquisición. Órdenes como esta se repiten el 9 de octubre de 1558, el 22 de enero de 1559 y el 3 de noviembre de 1561[50].

La presión del Consejo de Castilla sobre la Universidad de Salamanca se mantiene en la década siguiente mediante las visitas de los consejeros López de Arrieta (1562), Villagómez (1564) y Jarava, en octubre de 1566. Esta última sigue a los informes que se pidieron en mayo de 1566 al obispo de Ciudad Rodrigo, Diego de Simancas, sobre ciertos «excesos» y sobre el nuevo estatuto de limpieza de sangre que había aprobado el claustro. Como ha señalado Luis E. Rodríguez-San Pedro, a través de la consolidación del intervencionismo regio se diluye definitivamente la universidad de corte renacentista[51].

[48] Pinto, 1983, pp. 41-48.

[49] Esperabé, 1914, t. I, p. 512; transcripción de los estatutos de Covarrubias: pp. 217-356.

[50] *Ibid.*, p. 492; Martínez Millán, 1979, p. 212; Pinto, 1983, p. 38.

[51] Rodríguez-San Pedro Bezares, 2002, p. 98.

Un proceso similar tiene lugar en la Universidad de Alcalá de Henares, donde las ideas erasmistas y reformadas habían sido recibidas con simpatía. Después de la visita de Gaspar de Zúñiga en 1555, la inspección fundamental consiste en la minuciosa visita de Juan de Ovando entre 1564 y 1566, en paralelo a la que Jarava y Simancas realizan en Salamanca. Ovando pide incluso la relación de todos los miembros del claustro, en la que se ha de incluir su lugar de nacimiento y los lugares donde han vivido desde 1551. La visita concluye con la redacción de unas nuevas constituciones en las que, como en Salamanca, se especifica claramente el número de cátedras y los temas y textos que deben ser explicados en cada una de ellas[52].

Las librerías de Alcalá las visita en 1546 el doctor Álvaro Moscoso, pues la Inquisición había sido informada de que «los libreros y otras personas vecinos y estantes en la Universidad de la villa de Alcalá tienen en su poder y venden y compran libros y obras del Heresiarca fray Martin Luther y de sus secuaces y de otras sectas[53]». Hay nuevas inspecciones de librerías en 1552, en 1558 y en 1559[54].

Pero no es suficiente con garantizar la ortodoxia de las universidades. Hay que asegurar que los estudiantes acudan solo a las que son fiables. Ese es el motivo de la famosa pragmática de 22 de noviembre de 1559, en la que Felipe II prohíbe a sus súbditos de la corona de Castilla, «eclesiásticos o seglares, frailes ni clérigos ni otros algunos», ir a estudiar al extranjero y da cuatro meses para volver a los que estuvieran matriculados fuera del territorio de la monarquía. Los transgresores serían privados de todos sus bienes y de la naturaleza; sus grados extranjeros no serían reconocidos. La medida se justifica no solo por el coste económico, sino porque «con la comunicación de los extranjeros y de otras naciones se divierten y distraen y vienen en otros inconvenientes». Se exceptúan las universidades de la corona de Aragón, los becarios del Colegio de los Españoles de Bolonia, los españoles que, residiendo en Nápoles o en Roma, quieran aprender en sus universidades y los profesores —pero no los alumnos— de Coímbra[55]. Obsérvese que queda prohibido asistir, entre otras, a las clases de la Sorbona o de Lovaina, donde había importantes colonias de estudiantes españoles, algunos de los cuales habían acogido con interés las ideas de la Reforma.

Confirmación definitiva de la ortodoxia tridentina

Para añadir incertidumbre a la crítica situación que se vive en la década de 1550, hay que recordar que aún no está claramente definida la ortodoxia católica sobre muchos temas que la Reforma ha cuestionado y, aún más, que en aquellos momentos tampoco parece seguro que la Iglesia pueda fijarla a corto plazo.

[52] Poole, 1990.

[53] Bujanda, 1984, p. 56.

[54] Martínez Millán, 1979, pp. 196 y 212; Pinto, 1983, p. 127.

[55] *Novísima recopilación de las leyes de España,* lib. 8, tít. IV, ley 1.

Las sesiones del Concilio de Trento se han interrumpido, por diversos motivos eclesiásticos y políticos en 1552[56]. Pío IV se compromete a reemprenderlo en el cónclave que lo elige a finales de 1559. Pero, entonces, tanto el emperador Fernando I como la reina madre de Francia, Catalina de Medicis, solicitan que se convoque un nuevo concilio que plantee desde cero la reconciliación confesional prescindiendo de los decretos ya aprobados en Trento, que condenan algunos de los puntos principales de la teología luterana. Como el Concilio no ha sido clausurado ni formalmente aprobado por el papa, muchos doctores consideran que sus decretos no son definitivos y que, por ende, pueden ser reconsiderados. Su insistencia revela que hay sectores católicos que buscan aún la conciliación con los protestantes para detener la expansión de la Reforma.

Felipe II, al contrario, exige que se reemprendan los debates del Concilio en el punto donde se dejaron en 1552. Para él, el tiempo de la conciliación y de los sueños irenistas había acabado con los amargos coloquios de religión convocados por su padre[57]. Los cánones ya aprobados del Concilio han sido la base de su política en dos situaciones conflictivas que han adquirido gran notoriedad, y ahora no acepta verse desautorizado. En primer lugar, los castigos inquisitoriales contra los protestantes de Sevilla y Valladolid e, incluso, la acusación contra Carranza se sustentan sobre los cánones tridentinos, particularmente la condena de la justificación solo por la fe de la Sesión VI, que ha definido por primera vez un límite muy claro a la ortodoxia católica. En segundo lugar, siendo príncipe, Felipe ordena inequívocamente cumplir el Concilio cuando los obispos de la corona de Castilla intentan imponer ciertas reformas tridentinas a los cabildos catedralicios. En numerosas diócesis estos se rebelan con el apoyo explícito de la Santa Sede, arguyendo que ni el Concilio estaba concluido ni sus decretos eran válidos si el papa nos los confirmaba. Entre 1553 y 1555, el Consejo de Castilla impone multas y penas de prisión o destierro a muchos canónigos por negar la vigencia de los decretos conciliares[58].

Tras importantes vacilaciones, Pío IV acepta las posiciones de Felipe II. Los obispos, reunidos en Trento en 1562, retoman los trabajos suspendidos. Y, cuando el Concilio se da definitivamente por clausurado, el rey, a pesar de estar entonces duramente enfrentado con el papa, se apresura a aceptarlo y a declararlo ley de sus reinos, comenzando por la corona de Castilla, a través de una pragmática real firmada el 12 de julio de 1564[59]. La ortodoxia, rígidamente definida, se convierte en ley y cualquier disidencia religiosa, en delito.

56 Jedin, 1972-1981.

57 Fernández Terricabras, 2016.

58 Id., 2001.

59 Id., 2000.

Vigilancia militar y eclesiástica de las fronteras

En la década de 1550, los comisarios del Santo Oficio, que ya venían realizando algunas actuaciones poco coordinadas de vigilancia fronteriza, se implican en ella de una manera directa y sistemática. En 1553, el inquisidor general Valdés promulga una «Instrucción y orden que se ha de tener en la Visita de los Vajeles que vienen a los puertos» que incluye no solo la forma de proceder en los registros de las naves y de cada uno de sus «arcas o baúles» en busca de libros, y, como se indica expresamente, de imágenes, sino también los interrogatorios a los que los comisarios deben someter a cada marinero, siempre antes de que cualquier persona haya desembarcado[60]. Cuando se dan interferencias entre la visita inquisitorial y la que los inspectores del Consejo de Castilla realizan en busca de armas o productos de contrabando, la corona recuerda a todas las justicias, en 1553 y en 1558, que deben dejar total libertad de acción a los agentes de la Inquisición[61].

Por eso, Valdés intenta mejorar la eficacia de las inspecciones. En una consulta a Felipe II en 1558 la Suprema ya insiste en la necesidad de «que se tenga gran cuidado en los puertos de mar y frontera de Francia» para evitar la entrada de libros heréticos[62]. Y el 27 de octubre, el Consejo de la Inquisición comunica su decisión, previa consulta con la princesa regente, de «que se nombren inquisidores y comisarios que residan en las fronteras y puertos[63]». A los corregidores de los puertos de mar y a otros oficiales regios se les advierte ese mismo año de que no deben tolerar la entrada de libros en la corona de Castilla si antes no han sido vistos por los agentes de la Inquisición.

La rotunda cédula enviada por la princesa al virrey de Navarra el 8 de octubre de 1558 diseña un rígido programa de actuación: que investigue si hay herejes en el reino y los denuncie a la Inquisición; que las justicias reales inspeccionen con los comisarios del Santo Oficio las librerías del reino, así como las bibliotecas particulares y las imprentas cada cuatro meses; que no haya maestros de escuela que ejerzan sin que hayan sido aprobados por el obispo y la justicia regia; y que los comisarios inquisitoriales examinen todas las «valas y fardeles» con libros que se descarguen en el reino[64].

¿Y LA CORONA DE ARAGÓN?

Sorprende constatar que la política de Felipe II no se desenvuelve ni con la misma intensidad ni con la misma rapidez en todos sus reinos. Mientras en la corona de Castilla se desencadena un alud de medidas represivas a partir de

[60] Pardo, 1991, pp. 30-31 y pp. 370-372.

[61] Contreras, 1982, p. 152; Pinto, 1983, p. 114. En 1579, se establece que la inspección del Santo Oficio debe preceder a cualquier otra.

[62] *Ibid*., p. 99.

[63] González Novalín, 1968-1971, t. II, p. 221.

[64] Transcrita en García Martín, 2003, p. 167.

1558, en la de Aragón la mayoría de disposiciones siguen otros ritmos, en apariencia mucho menos urgentes, incluso cuando se descubre un grupo luterano importantes en Pedralba, en el reino de Valencia, en torno a Gaspar Centelles, condenado en 1564[65].

Así, en la corona de Aragón no se toman medidas análogas a las aprobadas en Castilla para el control de publicaciones. Aunque diversos historiadores del derecho afirman que la cédula real de 1558 fue redactada para todos los reinos ibéricos[66], los historiadores del libro afirman que en la corona de Aragón la censura previa continuó reservada, como era tradicional, a la autoridad eclesiástica ordinaria. En Valencia, a finales de los años sesenta el virrey y los fiscales de la Real Audiencia otorgan licencias de publicación, pero también el arzobispo; todavía en 1583, el virrey ordena a los editores no imprimir sin su licencia textos que podrían ser escandalosos. En Cataluña, solo en 1573 se ordena que los editores pidan licencia al virrey antes de publicar una obra. Y en el reino de Aragón, las primeras medidas de censura previa por la autoridad civil datan de 1592[67].

Tampoco el control de las universidades tiene parangón. Mientras en Salamanca o en Alcalá se abre paso un implacable intervencionismo regio que modifica todas las estructuras, las universidades de la corona de Aragón siguen dependiendo de los consejos municipales y, eventualmente, de los obispos. Estas autoridades toman, sin duda, medidas para prevenir problemas, pero estas no se aplican tan velozmente como en Castilla. Es significativo el caso del Estudio General de Gerona, un edificio cuya construcción se empieza en 1561 con la intención expresa, según los dirigentes del municipio, de «*que ningú de aquest seu Principat de Cathalunya anàs a estudiar en França per evitar la rabiosa contagio luterana*[68]». Pero la realidad más bien desmiente esa preocupación: las clases no comienzan en Gerona hasta 1572.

Las universidades de la corona de Aragón establecen mecanismos de control de la ortodoxia de una forma menos traumática que en Castilla. En los Estatutos de la Universidad de Barcelona, redactados en 1559, se prevé la tutela de los obispos y de los superiores de los conventos de la ciudad y se obliga a los alumnos a firmar una profesión de fe católica y a prestar juramento de obediencia a la Santa Sede[69]. La vigilancia es seguramente mayor en la Universidad de Valencia, donde el prolongado mandato del rector Joan Llorenç de Salaya (1525-1558) impone una rigurosa sumisión a la ortodoxia[70]. Pero, además, las

[65] Ardit, Almenara Sebastià, 1997. En Valencia, la Inquisición fue más precoz que en el resto de la corona en la persecución de protestantes y en la regulación del número de familiares, quizá porque encontró menos oposición social e institucional; véase García Cárcel, 1980.

[66] García Martín, 2003, pp. 164-176.

[67] García Cárcel, 1980, p. 298; Peña, 1996, pp. 182-184; Reyes Gómez, 2000, pp. 249-254 y 830; Llanas, 2002, p. 217; Camprubí, 2011-2012.

[68] Fernández Luzón, 2005, p. 82.

[69] *Ibid.,* pp. 87-95.

[70] Febrer Romaguera, 2003.

constituciones de la Universidad en 1561 prohíben recitar oraciones en público que no hayan sido autorizadas por el rector y se somete a su censura el uso de cualquier libro. Nuevas constituciones en 1563 regulan con mucho más detalle los programas de las clases y prohíben fijar conclusiones o cualquier otro papel en las paredes de las aulas sin la aprobación del rector[71].

Solo las universidades de la corona de Castilla se ven afectadas en un primer momento por la pragmática que prohíbe emigrar a los estudiantes, a pesar de que existe desde la Edad Media un flujo tradicional de estudiantes de la corona de Aragón hacia centros extranjeros. Quizá por eso la orden que Felipe II dicta para Castilla en 1559 solo se registra en la corona de Aragón el 25 de mayo de 1568[72]; no obstante, la presencia de estudiantes catalanes en las universidades de Montpellier y de Toulouse se mantiene alta[73]. No es baladí señalar que en ese mismo año de 1568 se prohíbe que los franceses ejerzan como maestros en Cataluña[74].

En cambio, sí parece claro que hubo una voluntad política de la corona para fortalecer e incrementar el papel de la Inquisición en los reinos de la corona de Aragón. El autor que más ha insistido en ello es William Monter, quien llama la atención sobre un revelador dato estadístico: una vez pasada la furia perseguidora en Castilla, entre 1570 y 1625, los tribunales inquisitoriales de la corona de Aragón dictan el 71 % de las penas a muerte de toda la Inquisición española aun cuando su jurisdicción alcanza solo a una cantidad de población seis veces menor que la castellana. Entre 1560 y 1569, los tribunales de esa corona organizan 27 autos de fe en los que son expuestos a la vergüenza pública 1 350 acusados y entre 1570 y 1579, otros 35, con 1 559 encausados[75].

Serían necesarias más investigaciones para saber a qué se deben esas diferencias cronológicas entre ambas coronas. En principio, no parece que la percepción de la situación religiosa de cada una de ellas sea desigual. Más bien al contrario: una vez que los autos de fe y la implantación del sistema represivo confesional que hemos descrito atenúan el miedo al desarrollo de un protestantismo autóctono castellano, en los años sesenta hay una conciencia clara de que la frontera pirenaica es el punto por donde la Reforma puede volver a entrar en la Península. Cabe recordar que en 1559 se celebra el primer sínodo de las iglesias reformadas de Francia en París, que en 1562 comienza la primera guerra de religión y que el calvinismo está bien consolidado en el vecino El Bearne.

[71] Felipo Orts, 2000.

[72] Fernández Luzón, 2005, p. 81.

[73] Ferté, 2003. En diciembre de 1564, el embajador de Felipe II en París, Francés de Álava, había avisado de los contactos con herejes de estudiantes catalanes de medicina en Montpellier; véase Pinto, 1983, p. 102.

[74] Belenguer, 1986, p. 11.

[75] Monter, 1992, p. 69, que incluye datos de los autos de fe en Sicilia, pero no en Mallorca ni en Cerdeña. Ya Dedieu, 1984, pp. 242-243, señaló las diferencias de actuación entre tribunales «fronterizos» y «del interior».

Los Pirineos se convierten, así, en un territorio objeto no solo de control militar y de un incesante espionaje[76], sino también de una especial vigilancia religiosa. Se movilizan todos los recursos posibles —especialmente por parte de la Inquisición— para poder detectar cualquier brote de herejía. Los Tribunales de Barcelona, Zaragoza y Calahorra —este último trasladado en 1570 a Logroño— tienen instrucciones específicas para vigilar de cerca a los franceses que se establecen en sus distritos[77]. La red de familiares de la Inquisición, esto es, sus agentes sobre el territorio, concentra sus esfuerzos en el control de los valles pirenaicos, donde incluso el contrabando de caballos es objeto de la jurisdicción del Santo Oficio[78]. Se procura que las fronteras eclesiásticas y políticas coincidan: Roma concede que el arcedianazgo de Baztán y el arciprestazgo de Fuenterrabía pasen de la diócesis de Bayona a la de Pamplona (1567) y que se restablezcan las diócesis de Jaca y de Barbastro (1571), tomando partes del obispado de Huesca, para vigilar más de cerca las poblaciones de montaña[79].

Así pues, si las diferencias en la intensidad y el ritmo de las medidas represivas en la corona de Castilla y en la de Aragón no responden a percepciones contrarias, habrá que pensar, más bien, en una diferente capacidad de actuación por parte de la corona. En ese caso, no podemos omitir la existencia de obstáculos objetivos para aplicar en la corona de Aragón la legislación confesional de Felipe II al inicio de su mandato, entre los cuales habría que señalar, al menos, dos.

En primer lugar, como ha mostrado Jordi Buyreu, no se dan las condiciones propicias para que ni la regente Juana, primero, ni el propio Felipe II, después, intenten forzar la maquinaria del poder imponiendo medidas que podrían ser recusadas, dando lugar a un grave conflicto institucional[80]. Según los fueros y las constituciones de los diferentes reinos orientales, la renuncia de Carlos V en 1556 debería haber comportado el cese automático en sus funciones de la regente y de todos los virreyes. Eso hubiera supuesto aminorar, casi aniquilar, la influencia del rey sobre esos territorios. Juana no encuentra entonces mejor solución que no comunicar oficialmente la renuncia del emperador. Mientras en la corona de Castilla se celebran solemnemente las fiestas por la entronización del nuevo rey, en los territorios peninsulares de la corona de Aragón las instituciones continúan considerando su señor a Carlos V, en virtud de cuyos poderes, firmados en 1554, gobierna la princesa Juana[81]. La situación es particularmente tensa

[76] Carnicer, Marcos, 1998; Hugon, 2004.

[77] Reguera, 1984; Balancy, 1990; Langé, 1990; Blázquez, 1990; Bada, 1992, p. 135; Monter, 1992, pp. 143-149 y 276-283; Kamen, 1999, pp. 281-363; Bombín, 1997, pp. 99-109; Sánchez, 1999.

[78] Contreras, 1977; Monter, 1992, p. 111.

[79] Mansilla, 1980. Solo el valle de Arán permanece bajo la jurisdicción episcopal francesa y soberanía hispánica; véase Poujade, 1998, pp. 76-79.

[80] Seguimos a Buyreu, 1999, 2000 y 2005.

[81] En cambio, en Mallorca, Cerdeña y Sicilia, los procuradores enviados por Felipe II para tomar posesión son aceptados sin problemas. En Nápoles, el traspaso de poderes ya se había realizado en 1554.

en el reino de Aragón, donde el impopular virrey Diego Hurtado de Mendoza ha tenido que irse en septiembre de 1556. Su marcha genera un importante vacío de poder en un momento muy difícil, en el que Enrique II de Francia llega a plantearse la posibilidad de invadir Aragón[82]. La prudencia de Juana, que no quiere crispar aún más la situación con un nombramiento que pueda ser considerado ilegal, hace que no se nombre un nuevo virrey hasta diez años después, ¡en 1566[83]!

La muerte de Carlos V abre la puerta a que la sucesión pueda seguir los patrones de los casos anteriores. Finalmente, Felipe II celebra Cortes en Monzón, recorre los tres reinos peninsulares de la corona entre 1563 y 1564, y jura las constituciones respectivas.

En segundo lugar, hemos visto que todo el proyecto confesional de Felipe II se articula en torno al Santo Oficio, que ve incrementado su poder. Pero en la corona de Aragón, desde que Fernando el Católico la impuso, la Inquisición ha sido objeto de quejas y resistencias por parte de todas las instituciones locales, tanto eclesiásticas como civiles. En un sistema jurídico pactista regulado hasta los mínimos detalles, a mediados del siglo XVI la Inquisición todavía arrastra su estigma de institución al servicio del absolutismo regio que puede desequilibrar la balanza de poderes. Y la política de la corona no disminuye las sospechas, sino que las acrecienta: en todo el siglo XVI solo hay un inquisidor del tribunal de Barcelona catalán y dos valencianos en Valencia. En cambio, el número de inquisidores naturales de la corona de Castilla es abrumador[84].

Las airadas protestas de las Cortes de Monzón fuerzan la visita de los tribunales de Valencia, Barcelona y Zaragoza en 1567 por el consejero de la Inquisición Francisco de Soto Salazar, que castiga numerosas irregularidades[85], y la redacción en 1568 de tres concordias entre los Consejos de la Inquisición y de Aragón que regulan los conflictos de competencias y el número de familiares en cada reino según la población de cada localidad. Con un añadido significativo: en los pueblos fronterizos —y en las Baleares en las poblaciones marítimas—, la Inquisición siempre podrá tener dos familiares más de los que le corresponderían por el número de habitantes[86].

Pero en ese momento otro problema se interpone: desde septiembre de 1567 un enfrentamiento entre el personal de la Inquisición y de la Diputación General de Cataluña por el pago de unos aranceles se ha ido envenenando y acaba, en julio de 1569, con los bienes de los inquisidores embargados, los diputados excomulgados y arrestados, y el obispo de Barcelona y el virrey Hurtado de

[82] Rodríguez-Salgado, 1992, p. 436.

[83] Colás, Salas, 1982.

[84] García Cárcel, 1980, p. 317; Moreno Martínez, inédita. Véanse interesantes comparaciones en Colom Palmer, inédita, pp. 130-140.

[85] En 1568, se visita también el tribunal de Calahorra (Martínez Millán, De Carlos Morales, 1998, p. 122) y en 1569, el de Mallorca (Colom Palmer, 1992, pp. 148-160).

[86] Contreras, 1977; id., 1984; Bada, 1992, pp. 69-74; Pérez Latre, 2003, pp. 163-164; Colom Palmer, inédita, p. 41.

Mendoza —¡de nuevo él!— públicamente enfrentados. Finalmente, para evitar el colapso institucional, el virrey aprovecha la victoria sobre unos asaltantes, presuntamente hugonotes, en Perpiñán: el 31 de marzo de 1570 promulga una amnistía generalizada que echa tierra al problema de fondo[87].

EL *VIRAJE*

En realidad, el grado de mayor intensidad de la política de intolerancia en la corona de Aragón no se alcanza en los años cincuenta, sino a finales de los sesenta, cuando el contexto político internacional sitúa otra vez en una posición de alto riesgo a Felipe II. En pocos años se suceden las rebeliones de los Países Bajos (comenzada en 1566) y de los moriscos de las Alpujarras (1568) —ambas con motivos a la vez políticos y religiosos—, la segunda guerra de religión en Francia (1567-68) y la fuerte crisis política ya descrita en Cataluña, que lleva a la ruptura entre las instituciones catalanas y el rey cuando este ordena la detención de los diputados de la Generalitat (1569)[88]. Parece entonces muy real el temor expresado por tantos corresponsales de que los hugonotes puedan atravesar los Pirineos, aprovechando la presencia de numerosas cuadrillas de bandoleros, o de que los otomanos se beneficien de la rebelión de los moriscos para desembarcar en Andalucía o en Valencia, en un momento, por cierto, en que la élite del ejército hispánico se encuentra alejada de la Península. Y, para colmo de males, fallece la esposa del rey, Isabel de Valois, a quien este amaba profundamente, y de su hijo, el enfermizo príncipe don Carlos; dos hechos que dejan a la monarquía con un soberano viudo y sin heredero. Para el rey, como ha puesto de manifiesto Geoffrey Parker, 1568 es un verdadero *annus horribilis*, que incluso lo lleva a plantearse lo siguiente: «… yo no estoy bueno para el mundo que ahora corre […] que habría menester otra condición[89]».

En 1956, al analizar la coincidencia cronológica de todos estos hechos de primera magnitud, el historiador Joan Reglà formuló el concepto del «viraje filipino[90]». Según Reglà, entre 1566 y 1569, a causa de esta suma de quebrantos, Felipe II habría definido una dura política de intransigencia religiosa. Esa política se basaría en una sangrienta represión militar, tanto en los Países Bajos, a cargo del duque de Alba, como en el reino de Granada, donde los tercios traídos a toda prisa al mando de don Juan de Austria matan, esclavizan o dispersan a los moriscos. También en la constitución de una Liga Santa junto con el papado y Venecia para hacer frente a la flota otomana. La batalla de Lepanto (1571) permite restaurar la imagen de un rey invencible

[87] Moreno Martínez, 2002; García Cárcel, 1988.

[88] Pérez Latre, 2003.

[89] Parker, 2010, p. 508. También Parker, 1998.

[90] Traducción al castellano con prólogo de Ernest Belenguer en Reglà, 2000. Las líneas que siguen deben mucho a mis conversaciones con Jan Brugueras i Torrella, autor de Brugueras, inédita.

que defiende el catolicismo por tierra y por mar, dentro y fuera de sus reinos, recompensado por el favor divino con el nacimiento, ese mismo año, de un nuevo heredero[91].

Desde que Reglà formulara su teoría, no han cesado los debates, en los que se ha sostenido una amplia gama de posiciones, desde quienes creen que el verdadero *viraje* ya se había producido en los últimos años del reinado de su padre hasta los que lo sitúan en la década de 1580, cuando toda la atención de la monarquía debe concentrarse en el norte de Europa[92].

Pero todos los especialistas coinciden en que, una vez más, la actuación de Felipe II no se reduce al aspecto militar. Los estudios del brillante equipo de investigadores liderado por José Martínez Millán subrayan el papel fundamental del cardenal Diego de Espinosa: presidente del Consejo de Castilla en 1565 y a la vez inquisidor general a partir de 1566, es el hombre designado por Felipe II para llevar a cabo su política de «confesionalización[93]». Esta pasa a la vez por la reforma del clero, la aceptación del catolicismo tridentino por toda la población, la represión de cualquier desviación religiosa y la defensa en toda Europa de la fe católica, sea contra los protestantes o contra el Islam. Esta campaña de imposición de la ortodoxia católica más rigurosa comporta una fuerte centralización de todo el aparato político regio, que ha de servir como eficaz instrumento de control. Como ha señalado Parker, Espinosa es el responsable de una nueva «estrategia imperial» que pretende movilizar todos los recursos de los diferentes reinos, y no solo de Castilla, para sostener la monarquía[94].

En lo que a nuestro tema respecta, es el cardenal Espinosa quien culmina el proceso de reforma jurisdiccional y financiera del Santo Oficio, ya muy avanzado por Valdés[95], y quien ordena, en noviembre de 1569, elaborar un nuevo Índice de libros prohibidos. Las instrucciones de Espinosa para prepararlo afectan no solo a la Inquisición, sino que se envían también a todos los obispos y a las universidades de Alcalá, Salamanca, Valladolid, Sigüenza, Lérida y Huesca: se busca movilizar todas las instituciones. En las cédulas se explica que, a pesar de todo, los libros protestantes continúan entrando en el territorio de la monarquía. Se especifica que la Inquisición española debe tener jurisdicción exclusiva sobre el tema, así como que los obispos no pueden intervenir ni hay necesidad de solicitar la confirmación del papa. Quince años de trabajo darán a luz el Índice promulgado en 1583, ya bajo el mandato del inquisidor general Quiroga[96].

[91] Rivero, 2008. Pero, a partir de entonces, la política de Felipe II al respecto se vuelve más pragmática: Rodríguez-Salgado, 2004.

[92] Domínguez Ortiz, 1984.

[93] Martínez Millán, 1994, pp. 189-228; Ezquerra, 2000.

[94] Parker, 2010, p. 520.

[95] Martínez Millán, De Carlos Morales, 1998, p. 123.

[96] Pinto, 1983, pp. 68-77; Pardo, 1991, pp. 54-61. Sin embargo, para Peña, 2015, pp. 39-60, la aplicación de expurgos en vez de prohibiciones en el Índice de 1583 muestra una cierta suavización del rigor de 1559.

Y cabe preguntarse si determinadas medidas adoptadas en la corona de Castilla a finales de los años sesenta no son más que una reiteración de las que se habían ordenado diez años antes. Ahora se pretende subsanar insuficiencias, llegar a zonas periféricas y recuperar el vigor perdido tras una década de aplicación. En 1567, el inquisidor Moral es enviado en una visita especial a los puertos del País Vasco en busca de protestantes. Ese mismo año, se crea un tribunal de la Inquisición en Canarias, lo que pone fin a la delegación del tribunal de Sevilla que venía operando en el archipiélago; aunque, en cambio, se cancela la primera tentativa de crear un tribunal en Galicia, donde durante seis años apenas se han detectado casos de luteranismo. En 1568 los comisarios de la Inquisición de Cádiz reciben unas instrucciones explícitas sobre cómo proceder con más rigor y minuciosidad en la visita de navíos extranjeros y en 1571 se crea el Tribunal Inquisitorial de la Mar[97]. En 1569, una nueva pragmática prohíbe imprimir o importar obras litúrgicas, vidas de santos, constituciones sinodales, gramáticas y libros para aprender a leer sin licencia del rey. El Consejo asume ahora la censura de ese tipo de obras; una acción que en 1558 todavía ejercían los obispos. Además, aquella orden solo castigaba la venta de libros extranjeros sin autorización, pero nada se decía sobre el hecho de introducirlos en los territorios de la corona. Ahora todo eso cambia porque

> algunas personas se an atrevido e atreven a meter libros sospechosos contra nuestra Sancta Fe Catholica y […] aunque las personas que los traen no los venden, los distribuyen en personas particulares, y desta manera procuran engañar algunos naturales destos Reynos[98].

El programa político de Espinosa se mantendrá más allá de su muerte, en 1572, por los hombres que él colocó al frente de los principales organismos de la monarquía, a pesar de los enfrentamientos entre facciones cortesanas[99]. Es cierto que ni Alba ni los gobernadores sucesivos conseguirán pacificar los Países Bajos, lo que acabará conduciendo a la derrota de la Armada Invencible ante las costas inglesas en 1588. Pero por lo que respecta a los reinos ibéricos, objeto de estudio en este libro, la capacidad de la corona para superar con éxito el punto de inflexión vivido a finales de la década de 1560 deja sentadas las bases para una política religiosa desarrollada, a partir de entonces, con más calma y en un contexto menos convulso.

De hecho, casi ninguna de las medidas que se toman a finales de la década de 1550 para hacer frente al protestantismo es nueva. Las autorizaciones para editar libros del Consejo de Castilla o los edictos de los inquisidores que prohibían publicaciones ya existían. Como también las visitas de librerías o de universidades, el control de los navíos extranjeros o la vigilancia de las

[97] Reguera, 1984, pp. 163-167; Pinto, 1983, pp. 109-110; Contreras, Dedieu, 1993, p. 16.

[98] Pinto, 1983, p. 99. Pero la orden no es trasladada a Navarra hasta 1572; García Martín, 2003, p. 169.

[99] Martínez Millán, De Carlos Morales, 1998.

fronteras. Órdenes similares se habían cursado desde que se advirtió, en la década de 1520, del peligro que suponía la penetración del luteranismo[100].

A partir de 1558, la novedad radica sobre todo en la reiteración tenaz y la intensificación aguda de todas estas medidas, precisadas meticulosamente, así como en su aplicación coordinada bajo el control de la Inquisición, cuyos poderes superan los de otras autoridades. Cada una de ellas forma parte de una entera batería de disposiciones para desplegar una política confesional sistematizada. De hecho, en el memorial redactado a finales de mayo o principios de junio de 1558, probablemente por Valdés o por el Consejo de la Inquisición, ya se contemplan globalmente todas ellas, y algunas más[101].

Felipe II sostiene con una determinación inflexible ese conjunto de medidas confesionalizadoras y desoye todas las objeciones en medio de una extraordinaria tensión religiosa y política en toda Europa, cuando aún no está claro que el Concilio de Trento pueda tener una aplicación efectiva ni que permita detener la expansión del protestantismo. Y se vigila su cumplimiento: en las décadas posteriores hay que reiterar o corregir muchas normas cuya aplicación no ha sido suficientemente escrupulosa o no ha dado los resultados previstos.

Ahora bien, el programa confesional no se aplica con la misma intensidad ni con el mismo ritmo en todos los territorios. En la corona de Castilla, el pánico que provoca el descubrimiento de focos luteranos a partir de 1557 permite implantar una rígida política confesional, con medidas que sitúan a la Inquisición como el ente tutelar de todo el aparato eclesiástico —por encima de los obispos, los rectores de universidad o los superiores de las órdenes religiosas— e, incluso, en algunos casos concretos—la vigilancia de los puertos de mar— del aparato político y judicial.

Pero esa política no es factible en aquel mismo momento en la corona de Aragón, donde el entramado institucional es mucho menos permeable al poder del rey. Solo tras normalizar la situación legal, después de haber celebrado Cortes y de haber jurado las constituciones de cada reino peninsular, puede Felipe II, en la segunda mitad de la década de 1560, plantearse medidas similares. Pero su actuación siempre estará condicionada por la dinámica institucional de cada reino, por la proximidad y la presencia de franceses, de moriscos o de berberiscos, y por la evolución internacional, que determina la situación financiera y la disponibilidad de tropas.

Habrá que retomar, creo, la idea que ya formuló hace años Ernest Belenguer de un rey que, con un atinado sentido de la oportunidad política, tiene unos principios claros desde el principio de su mandato, y los va imponiendo en cada reino cuando la situación política lo hace propicio —o, añado yo, imprescindible para la supervivencia estructural de la propia monarquía—. Porque los momentos de máxima tensión confesionalizadora son, en todos los territorios,

[100] Redondo, 1965.

[101] González Novalín, 1968-1971, t. II, pp. 199-201.

aquellos en los que la dinámica interna de cada uno de los reinos, al coincidir con una coyuntura internacional especialmente peligrosa, se convierte en un factor de riesgo para el conjunto de la monarquía.

En la corona de Castilla, al menos en sus zonas no periféricas, mejor controladas, esas medidas de tipo contrarreformista y autoritario se implantan ya al principio del reinado. El reino de Valencia, afirma Belenguer, por la determinante influencia de la presencia morisca, sigue una cronología similar a la del reino de Granada, pero sin que la presión de la corte llegue a provocar una sublevación violenta como la de Las Alpujarras en 1568. También en el reino de Mallorca la política de fortificaciones frente a la amenaza otomana favorece un intervencionismo regio cada vez mayor a partir de los años cincuenta, una década especialmente dramática en las Baleares por los continuos ataques de otomanos y berberiscos. La cronificación de las guerras de religión en Francia en la década de 1560 refuerza confesional y policialmente la frontera en Cataluña; las tensiones resultantes provocarán el grave conflicto con la Generalitat en 1569. Y en el muy complejo reino de Aragón, a pesar de ciertas medidas iniciales, solo cuando las Cortes de Tarazona de 1592 se desarrollan bajo la amenazadora vigilancia del ejército del monarca se completa la política de represión político-confesional que en Castilla ya se venía practicando desde 1558[102].

Son momentos distintos y coyunturas diversas, pero Felipe II siempre buscará aplicar, hasta donde las condiciones políticas se lo permitan, la misma receta que su padre le había pedido para evitar que la «desvergüenza y vellaquería» de los disidentes religiosos se transforme en «rebellión» y «sedición de la república».

[102] Belenguer, 1980; id., 1986. Sobre el caso de las Baleares, véase id., 2000.

CORONA E IGLESIA EN PORTUGAL EN EL SIGLO XVI

¿UN FRÁGIL EQUILIBRIO DE PODERES?

Hugo Ribeiro da Silva
King's College London

A matutina luz, serena e fria,
as Estrelas do Pólo já apartava,
quando na Cruz o Filho de Maria,
amostrando-se a Afonso, o animava.
Ele, adorando Quem lhe aparecia,
na Fé todo inflamado assi gritava:
—«Aos Infiéis, Senhor, aos Infiéis,
e não a mi, que creio o que podeis!».
Luis de Camões, *Os Lusíadas*, Canto III, 45

Fue en Ourique, el 25 de julio de 1139, en vísperas de que las tropas de don Alfonso Enríquez combatieran al enemigo musulmán, cuando Cristo se apareció a aquel que, allí mismo, había de ser aclamado como primer rey de Portugal. Y si no fue así, por lo menos pasó a serlo a partir del siglo xiv. Desde entonces, Ourique sustituyó a la batalla de San Mamede —que había tenido lugar en 1129 entre el infante Alfonso Enríquez y los partidarios de su madre, la condesa doña Teresa— como el suceso fundador del reino de Portugal. La elección de aquella batalla, en la cual se enfrentaron la cristiandad y el islam, permitía asociar la intervención divina a la misión sagrada del monarca[1]. El milagro de Ourique fue surgiendo y construyéndose a lo largo de los siglos xiv, xv y xvi como el momento legitimador de la fundación de Portugal como un reino independiente, ligado a la mitificación de Alfonso Enríquez, su primer rey[2].

En el siglo xvi se asiste a la afirmación y la consolidación de este proceso de construcción de una identidad colectiva, en el cual reyes, clérigos, poetas y humanistas desempeñaron un importante papel[3]. Una identidad que era, desde luego, católica. Ser portugués era ser católico, pertenecer a una comunidad extraterritorial con sede en Roma y encabezada por el papa. La legitimidad del reino dependía de su fidelidad a la Iglesia católica. Incluso porque se consideraba que, desde sus orígenes, había sido un reino favorecido por la providencia divina y que a él le estaba reservada la misión de combatir a los infieles y de extender

[1] Mattoso, 1985, pp. 13-14.
[2] Buescu, 2010, pp. 187-194.
[3] *Ibid.*, pp. 185-186, p. 209.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 75-91.

la fe de Cristo[4]. Eso implicaba un rechazo de todos aquellos que no compartiesen esa pertenencia: los infieles, los judíos y los herejes. Estos no solo «no formaban parte de la nación portuguesa [eran "hombres de (otra) nación (judaica)"], sino que, al hallarse fuera del gremio de la fe, estaban también fuera del gremio civil y político[5]».

El presente capítulo tiene como objetivo principal analizar el papel que desempeñó la corona en la construcción de esta identidad católica. Un papel que pasó, por una parte, por la exclusión de aquellos que profesaban otros credos y, por otra, por una intervención activa de los monarcas en la esfera de la Iglesia. Al mismo tiempo que apoyaban la reforma de algunas instituciones religiosas, también como una forma de asegurar la continuidad del (cuasi) monopolio del catolicismo en el reino, los monarcas procuraron reforzar su propio poder controlando a los agentes y las instituciones eclesiásticas. Esta relación entre corona e Iglesia no estuvo exenta de tensiones entre ambas esferas, de lo que resulta una especie de juego en el que estaba en causa el mantenimiento de un delicado equilibrio de poderes. En primer lugar se analizará de qué modo, desde finales del siglo XV y a lo largo del siglo XVI, la corona promovió la construcción de una identidad católica. A continuación, se observará la estrategia seguida por los monarcas para controlar las jerarquías eclesiásticas, en particular a los obispos y las órdenes regulares y militares. Se considerará el papel que ejercieron en el control de los súbditos por la corona las nuevas instituciones, como la Mesa de Conciencia y Órdenes, las misericordias y el Santo Oficio, pero también otras ya existentes, como la universidad. Mediante estas instituciones, los reyes pretendían evitar tanto un poder excesivo de las autoridades eclesiásticas como la introducción en el reino de nuevas ideas que pudieran cuestionar el ordenamiento sociocultural vigente. Finalmente, se subrayará el papel de la propia Iglesia en las reformas que tendrán lugar en su seno a lo largo del siglo XVI.

UNA IDENTIDAD CATÓLICA

La culminación del proceso de una formación identitaria católica tuvo lugar en 1496, cuando el rey Manuel I (1495-1521) decidió decretar la erradicación del judaísmo y del islam del reino y del imperio, lo que puso fin a lo que hasta entonces había sido una coexistencia relativamente pacífica entre las tres comunidades religiosas. La conversión formal al catolicismo de los judíos, que fueron forzados a permanecer en el reino, significó en muchos casos el mantenimiento clandestino de sus creencias, aunque existieran también casos de integración plena en la comunidad cristiana. Pero los motivos del edicto

[4] Bethencourt, 1991, pp. 473-503; Silva, Hespanha, 1993, pp. 19-37.

[5] «*Não faziam parte da nação portuguesa* [*eram «homens de (outra) nação (judaica)»*], *como, estando fora do grémio da fé, estavam também fora do grémio civil e político*», Silva, Hespanha, 1993, pp. 20-22.

de 1496 iban mucho más allá de los objetivos puramente confesionales[6]. Solo puede ser correctamente entendido si se considera el contexto peninsular —e incluso europeo, ya que la persecución de los judíos no fue una especificidad ibérica— y, en particular, la entrada en Portugal de los judíos expulsados por los Reyes Católicos, tras la conquista de Granada en 1492, así como las pretensiones de Manuel I al trono de Castilla y a la unificación de las coronas ibéricas[7].

El bautismo forzado y la integración violenta de los judíos entre los católicos, así como la consiguiente designación de *cristianos nuevos,* constituyeron un hecho histórico cuyas consecuencias se harían sentir en la sociedad portuguesa a lo largo de casi tres siglos. La introducción de los estatutos de *limpieza de sangre,* aunque más tardíamente que en España y ya después de la fundación del tribunal del Santo Oficio en Portugal, buscaba apartar a los cristianos nuevos de los beneficios eclesiásticos, las órdenes religiosas, los cabildos catedralicios, las cofradías, las misericordias y los cargos municipales[8]. Aun cuando no siempre fueron eficaces, la verdad es que las exigencias de la *limpieza de sangre* fueron un elemento importante que reforzó el carácter elitista de la sociedad y, en particular, de un conjunto de instituciones poco abiertas a procesos de movilidad social[9]. Como ya se ha subrayado, «echar fama de converso constituyó, sobre todo a lo largo de los siglos XVI y XVII, uno de los medios recurrentes para deshonrar a terceros[10]».

El proceso de obtención de *estatutos de limpieza de sangre* no fue simultáneo en todas las instituciones; no hubo, por lo tanto, una ley única aplicada en todo el reino. Cada entidad tuvo que alcanzar esta especie de privilegio, sobre todo ante la Santa Sede. Pero Roma no siempre respondió rápidamente a estas solicitudes, lo que provocó innumerables conflictos con obispos y cabildos, sobre todo a lo largo de las últimas décadas del siglo XVI y de las primeras del siglo XVII. Eran muchos los cristianos nuevos que obtenían beneficios eclesiásticos en Roma, bien porque no se les exigía ninguna prueba de limpieza de sangre, bien porque, si la ascendencia judía del candidato era conocida, el papa se reservaba el derecho de dispensarle ese *defecto* de nacimiento. Ya en Portugal, muchos obispos y cabildos procuraban impedirles la toma de posesión de los beneficios, lo que derivaba en una auténtica lucha de poder entre distintos cuerpos de la Iglesia (en particular, la Santa Sede, por un lado, y obispos y cabildos, por otro) e incluso el mismo monarca, que acababa viéndose involucrado[11].

[6] No vamos a discutir aquí el concepto de *confesionalización*. Véanse Palomo, 2006, pp. 9-16; y Paiva, 2007a.

[7] Mea, 1997, pp. 31-44; Bethencourt, 2000a, p. 49; Marcocci, 2011, pp. 21-23; Paiva, 2012, pp. 269-280; Soyer, p. 2013.

[8] Bethencourt, 2000a, pp. 53-54; Olival, 2004, pp. 151-182.

[9] Hespanha, 1994, pp. 317-321; Figueirôa-Rêgo, 2011.

[10] «*Lançar famas de converso constituiu, sobretudo ao longo dos séculos XVI e XVII, um dos meios recorrentes de desonrar terceiros*», Figueirôa-Rêgo, 2011, p. 628.

[11] Silva, 2013, pp. 143-155.

En cuanto a los musulmanes, su inclusión en el decreto de 1496 había tenido como objetivo demostrar a Castilla una completa unificación religiosa, en el contexto de las negociaciones matrimoniales de don Manuel con la princesa Isabel. Sea como fuere, por entonces el número de fieles del islam en Portugal era ya muy reducido[12]. Aunque también fueron blanco de la actuación inquisitorial, los musulmanes no sufrieron una persecución tan significativa como las que se dieron en Castilla y en Aragón. Los procesos por mahometismo no superaron algunos centenares, sobre todo en el siglo XVI, y afectaron principalmente a cautivos procedentes del norte de África, bautizados por la fuerza y transferidos a Portugal, generalmente como mano de obra doméstica[13].

La construcción de una identidad portuguesa católica no se hizo solo frente a judíos y musulmanes. Desde muy pronto se receló de las consecuencias que pudiera acarrear la circulación de las ideas protestantes que llegaban desde el norte de Europa. Desde su aparición en Portugal, el Santo Oficio estuvo atento a las «herejías», persiguiendo a quienes defendían ideas y creencias que ponían en cuestión la fe tal y como era preconizada por la Iglesia de Roma[14]. En Portugal, como en toda la península ibérica, el desarrollo de modelos religiosos alternativos estuvo profundamente condicionado por la acción del tribunal inquisitorial,

> por lo que el rechazo de las creencias protestantes no puede ser visto como un fenómeno espontáneo de la población, arraigada en sus formas de piedad tradicionales, horrorizada ante la racionalidad y la frialdad introducidas por una cultura extraña a la sensualidad meridional[15].

La censura y el estrecho control sobre los textos que podían ser publicados y circular en el reino y en el imperio hicieron que fuera preciso esperar al siglo XIX para ver un texto protestante impreso en Portugal[16]. Tal vez esto explique que, con excepción de un período de aproximadamente veinte años (*ca.* 1545-*ca.* 1565), los procesos protagonizados por los defensores del protestantismo hayan sido minoritarios en el conjunto de la actividad inquisitorial[17]. En el contexto de una Europa dividida desde el punto de vista religioso, Portugal reafirmaba en el siglo XVI su fidelidad a Roma y a un catolicismo que no solo preservaba, sino que se comprometía a expandir por el Atlántico y en Oriente.

[12] Harvey, 1995; Bethencourt, 2000a, p. 50.

[13] Bethencourt, 2000a, p. 66; Barros, 2013; Tavim, 2013; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 60-62.

[14] Marcocci, Paiva, 2011, p. 77.

[15] «*Daí que a recusa das crenças protestantes não possa ser vista como um fenómeno espontâneo da população, enraizada nas suas formas de piedade tradicionais, horrorizada perante a racionalidade e a frieza introduzida por uma cultura estranha à sensualidade meridional*», Bethencourt, 2000a, p. 71.

[16] *Ibid.*, pp. 70-71; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 84-85.

[17] Bethencourt, 2000a, p. 75; Marcocci, Paiva, 2011, p. 84.

EL CONTROL DE LAS JERARQUÍAS ECLESIÁSTICAS

El catolicismo no solo era un elemento importante en relación con el proceso de construcción de una identidad portuguesa. Los principios católicos constituyeron también la base teórica de los modelos y discursos sobre la organización política y social del Portugal moderno[18]. No sorprende, pues, que los agentes y las instituciones eclesiásticas desempeñaran un importante papel en el campo del poder, en el cual, a lo largo del siglo XVI, se asistió a una significativa transformación que pasó por la reorganización de la corona, de la Iglesia y de las relaciones entre ambas[19]. Progresivamente, los monarcas procuraron extender su capacidad de intervención en los asuntos eclesiásticos del reino, aunque sin poner nunca en tela de juicio la pluralidad normativa y de jurisdicciones que hacía que los reyes tuvieran que compartir el poder con otras instancias, sobre todo con la Iglesia.

Aún en el siglo XV, Juan II (1481-95) y Manuel I consiguieron una mayor capacidad de intervención en la elección de las jerarquías eclesiásticas del reino, o sea, en la presentación de los obispos y en el nombramiento de los superiores provinciales de algunas órdenes, lo que restringió la influencia de generales extranjeros[20]. Aunque la Santa Sede se reservaba la decisión final, en la práctica, a partir de 1503, fueron los monarcas quienes escogían a los obispos portugueses, lo que permitió una *naturalización* de los prelados, ya que la gran mayoría fueron portugueses y aquellos que no lo eran tenían algún tipo de vínculo con Portugal[21]. Esta competencia para designar al episcopado posibilitó que la corona, por un lado, disminuyera la capacidad de intervención de la Santa Sede en los asuntos del reino y, por otro, controlara la acción de los obispos, que devinieron «*criaturas*» del rey, con el cual mantenían una relación de lealtad y de dependencia[22]. Aunque sujetos a dos grandes poderes, el papado y la monarquía, las carreras de los prelados e, incluso, muchas de sus actuaciones dependían del rey, en consonancia con el sistema de relaciones de tipo clientelar al uso en aquella época. Esta sujeción constituyó un elemento importante en el largo proceso de construcción del Estado moderno, al permitir una mayor concentración de poder en el ámbito de la corona[23].

Al mismo tiempo, los monarcas procuraron condicionar la selección de los cardenales de origen portugués. La obtención del capelo cardenalicio en 1545 por el infante don Enrique, hermano del rey, constituyó una importante victoria regia, resultado de un nuevo marco de relaciones entre Portugal y la Santa Sede. Desde la década de 1510, la corona ambicionaba conseguir el cardenalato para los miembros de la familia real, al tiempo que evitaba el nombramiento

[18] HESPANHA, 1994; CARDIM, 2001.

[19] BETHENCOURT, 1993, p. 149.

[20] CRUZ, 1992, vol. 2, p. 9; PAIVA, 2006, pp. 38-53.

[21] BETHENCOURT, 1993, p. 157; PAIVA, 2006, pp. 38-53.

[22] *Ibid.*, p. 183.

[23] *Ibid.*, pp. 171-288; ID., 2011a, pp. 461-469.

de otros portugueses. Fue, relativamente, lo que le ocurrió a don Miguel da Silva, obispo de Viseu, quien, a pesar de la oposición de Juan III (1521-57), fue nombrado secretamente cardenal por el papa en 1539. Tras la muerte del cardenal-infante don Alfonso, en 1540, Juan III consagró todos sus esfuerzos al nombramiento del infante don Enrique, que, amén de cardenal, fue también designado legado *a latere* de la Santa Sede en Portugal (1553) y arzobispo de Lisboa, tras haber sido arzobispo de Braga y de Évora, y ejerció además el cargo de inquisidor general[24]. Así, la concentración de poderes en el cardenal don Enrique surge como la expresión máxima de la estrecha relación entre la corona y la Iglesia[25].

En el siglo XVI, a la par que al proceso de control de la jerarquía eclesiástica, se asistió a una reconfiguración del territorio de los obispados, paralela a la reforma administrativa del reino[26]. A inicios del siglo, la geografía diocesana portuguesa se componía de dos archidiócesis —Braga y Lisboa— y siete diócesis —Oporto, Lamego, Viseu, Coímbra, Guarda, Évora y Silves—, además de algunos territorios exentos de cualquier jurisdicción diocesana, como era el caso del priorato de Crato (Orden de Malta) o de la prelacía de Tomar (Orden de Cristo). Sin embargo, en 1539, reinando Juan III, se inició la reorganización del mapa diocesano, con la transferencia de la sede del obispado de Algarve desde Silves a Faro y, sobre todo, con la fundación, en 1545, de las diócesis de Leiria e Miranda. Poco después fue creada la diócesis de Portalegre, en 1549. Los cambios concluyeron en 1570, durante el reinado de don Sebastián (1557-1578) y por acción del cardenal don Enrique, con la fundación de la diócesis de Elvas. Además, la diócesis de Ceuta comprendía algunas iglesias también en el reino, una situación que se mantuvo hasta la creación del obispado de Elvas[27]. Hasta la segunda mitad del siglo XVIII no surgirían nuevas diócesis.

La corona pretendía, por un lado, redimensionar obispados de una extensión excesiva, lo que dificultaba la actuación y el cumplimiento de las obligaciones de sus prelados[28]. Por otro lado, a los monarcas los movía el deseo de aumentar las posibilidades de satisfacer a sus clientelas, al crearse nuevos puestos eclesiásticos de designación real[29]. En realidad, la aparición de nuevos obispados significó no solo la creación de más cátedras episcopales, de nominación regia, sino también de nuevos cabildos catedralicios y, por ende, más prebendas, cuya provisión el monarca procuró reservarse, al menos parcialmente, máxime cuando algunos de los beneficios parroquiales extinguidos para dar lugar a las nuevas sedes diocesanas habían sido también de patronato regio[30]. Juan III dio así continuidad a una línea de actuación que ya había sido iniciada por Manuel I cuando este convenció a Roma de que las canonjías doctorales

[24] Bethencourt, 1993, pp. 155-157; Polónia, 2005, pp. 82-133; Buescu, 2005, pp. 193-194.

[25] Bethencourt, 1993, pp. 155-156.

[26] Dias, 1996; Buescu, 2005, p. 192.

[27] Paiva, 2000a, pp. 299-300.

[28] Id., 2000c, pp. 151-152; id., 2000d, pp. 191-192.

[29] Id., 2000a; id., 2006, pp. 311-314.

[30] Silva, 2013, pp. 99-106.

y magistrales de todas las diócesis debían quedar reservadas a graduados por la Universidad de Coímbra y sujetas a un concurso realizado en el reino. En 1537, solicitó también el patronato de tres beneficios en la catedral de Coímbra, cuya concesión implicaba que los candidatos se hubieran formado en teología o cánones en aquella Universidad[31]. Más tarde, don Sebastián consiguió que Pío IV (1559-1565) le concediese el patronato de aquellas canonjías magistrales y doctorales[32]. A través del patronato de beneficios capitulares, además de la posibilidad de satisfacer directamente a sus clientelas, los monarcas permitieron también que otros individuos o instituciones compartieran su privilegio, en particular la universidad y los obispos de las nuevas diócesis, a quienes encargaron la selección de los prebendados para las plazas vacantes. Era una distribución de poder que garantizaba fidelidades al rey. Y obsérvese que tanto los principales tribunales regios como el Santo Oficio reclutaron a muchos de sus servidores entre los canónigos escogidos por la Universidad, lo que hizo que en diferentes campos de poder se encontrasen los mismos individuos[33].

Los monarcas portugueses promovieron también la reforma de las órdenes religiosas, incluso antes del Concilio de Trento. Manuel I inició el proceso en 1501, pero solo con Juan III hubo avances significativos, como la elección por el propio rey de los eclesiásticos a quienes se confiaría la tarea de reorganizar las diferentes congregaciones. Incluso los hermanos eclesiásticos del monarca, don Alfonso y don Enrique, estuvieron implicados, actuando, por ejemplo, en la reforma de Santa Cruz de Coímbra y de Alcobaça. En el caso de las órdenes monásticas, además de los aspectos espirituales, disciplinares y de modelos de organización (como la creación de congregaciones que pasaran a agrupar todos los monasterios bajo una misma regla), los cambios introducidos tuvieron implicaciones económicas que beneficiaron a la corona a través de la desamortización de un número considerable de rentas[34].

Ya en tiempos de los Habsburgo, en el reinado de Felipe II (1581-1598), se dio una continuidad de la política de reforma de las órdenes religiosas, debido al hecho, también, de que este proceso estaba ocurriendo simultáneamente en los otros territorios de la Península con matices idénticos. A través del cardenal Alberto, virrey de Portugal (1583-1594), la corona buscó un mayor control de las estructuras de gobierno de las congregaciones, aunque el proyecto de una «unión de las órdenes» no fue más allá del caso de los jerónimos, cuyos monasterios fueron incorporados a la congregación castellana en 1595[35]. Debe referirse también que durante el siglo XVI se establecieron en Portugal nuevos institutos, como los carmelitas descalzos, en 1581, o los cartujos, en 1587,

[31] Fonseca, 1995, pp. 534-535.

[32] Leal, «Catalogo dos conegos magistraes, e doutoraes, que a Universidade de Coimbra appresenta nas Sés deste Reyno», 1725.

[33] Silva, 2013, pp. 93-119.

[34] Dias, 1960, vol. 1, pp. 67-176; Almeida, 1967-1970, vol. 2, pp. 81-127; Palomo, 2006, pp. 48-55.

[35] Santos, 1980, pp. 32-37; Palomo, 2004, pp. 73-74.

además de la Compañía de Jesús, esta última a petición de Juan III. La rápida implantación en Portugal de los padres jesuitas se debió en gran medida a la protección de otros miembros de la familia real, como los infantes don Luis y don Enrique[36].

Fue significativa la creciente dependencia de las tres órdenes militares —Cristo, Avis y Santiago— de la corona. A causa del fallecimiento de don Manuel, Juan III fue promovido en 1523 a gran maestre de la Orden de Cristo. Poco después, encargó al monje jerónimo fray António de Lisboa que llevara a cabo lo que puede considerarse una verdadera refundación de la orden. A partir de entonces, los *Freires de Cristo* quedaron confinados a una clausura conventual y a un modelo de espiritualidad que poco tenía que ver con el modelo de monje-guerrero de las órdenes militares, lo que no dejó de provocar grandes resistencias y hasta abandonos[37]. En 1551, el monarca consiguió que el papa le atribuyera también la administración perpetua de los maestrazgos de Avis y de Santiago, además del de Cristo. Posteriormente, le fueron conferidas al rey diversas facultades, hasta que, en 1570, una bula de Pío V (1566-1572) le otorgó, a él y a sus sucesores, la capacidad de legislar sobre las tres órdenes en calidad de maestre[38]. Esta incorporación de las órdenes a la corona significó la conquista de apetecibles recursos económicos y simbólicos de los que los monarcas dispusieron para recompensar servicios[39]. Con todo, la subordinación de la administración de las órdenes militares a la corona no solo tuvo como consecuencia la integración política de esas órdenes en la esfera regia, puesto que el espíritu y los ideales de estas no dejaron de influir en los monarcas, acentuando la dimensión mesiánica y el *espíritu de cruzada* de la expansión ultramarina portuguesa. Por eso, no es extraña la precoz vinculación de la Orden de Cristo al proyecto expansionista, a la que se le confiere la jurisdicción espiritual sobre las tierras descubiertas, lo que incluía el derecho de patronato sobre todos los beneficios de las diócesis ultramarinas[40].

LAS INSTITUCIONES Y EL CONTROL DE LOS HOMBRES Y DE LAS IDEAS

Fue en ese contexto de progresiva inserción de las órdenes militares bajo una dependencia total de la figura del monarca cuando la Mesa de Conciencia acabó por quedarse con su tutela y pasó a llamarse Mesa de Conciencia y Órdenes. Con una jurisdicción temporal y espiritual, la Mesa elaboraba consultas para presentarlas al rey, administraba la hacienda de los maestrazgos, concedía mercedes y perdones, controlaba los oficios y encomiendas, y realizaba los concursos para

[36] Alden, 1996; Gonçalves, 2000; Palomo, 2003.

[37] Buescu, 2005, p. 197.

[38] Fonseca, 2000, p. 336.

[39] Olival, 2001.

[40] Thomaz, 2008; Fonseca, 2000, pp. 341-342.

las iglesias[41]. Creado en 1532, este consejo o tribunal regio representa muy bien la interpenetración entre la jurisdicción real y la eclesiástica[42]. Surgido en el contexto de las reformas administrativas de Juan III, inicialmente quedó encargado de la administración de las fundaciones pías de la corona (capillas y asilos) y de la supervisión de las instituciones de asistencia y de la reforma de las órdenes religiosas, además de la administración del patronato regio (en el reino y en ultramar)[43]. En los años siguientes a su fundación, sus competencias fueron creciendo e incluyeron también la consulta de todos los asuntos relacionados con la Universidad de Coímbra. Las significativas facultades de la Mesa de Conciencia y Órdenes en la esfera eclesiástica y la importancia de este consejo en el marco de las instituciones regias revelan la creciente capacidad de interferencia por parte de la corona en los asuntos de la Iglesia en Portugal[44]. No es casualidad que la Santa Sede recibiera con desconfianza, ya en el mismo año 1532, la creación de una institución que integraba a legos y a clérigos, y cuyas competencias le parecían demasiado extensas[45]. Los conflictos de jurisdicción aparecieron rápidamente, a los que se unieron otros relacionados, sobre todo, con el funcionamiento del tribunal de la Inquisición, lo que provocó grandes tensiones entre la corona y los nuncios apostólicos en Lisboa[46]. Tampoco los obispos dejaron de protestar ante las injerencias de la Mesa de Conciencia y Órdenes en asuntos de jurisdicción eclesiástica, como, por ejemplo, durante las Cortes de 1562, reunidas para atribuir la regencia del reino al cardenal don Enrique[47].

La interferencia de la corona en el campo de la asistencia no se limitó a la actuación ya referida de la Mesa de Conciencia en la supervisión de ciertas instituciones, como hospicios, hospitales y lazaretos. Las *misericordias*, cofradías legas con fines caritativos fundadas por iniciativa regia, que eran independientes de los poderes diocesanos, surgieron también a finales del siglo XV y se difundieron rápidamente por todo el reino y por los territorios ultramarinos. Los privilegios y las ventajas de muy variado tipo que los monarcas concedieron a la Misericordia de Lisboa hicieron que se multiplicase por todo el país la fundación de misericordias, ya que los poderes locales ambicionaban privilegios idénticos. Su carácter privilegiado hizo que detentasen una especie de monopolio de la asistencia, máxime cuando la corona no permitió que otras cofradías desempeñasen, de forma significativa, el mismo tipo de funciones.

[41] Olival, 2001.

[42] Cruz, 1992, vol. 2, pp. 27-28; Bethencourt, 1993, p. 87.

[43] Bethencourt, 1993, pp. 153-154. El número creciente de capillas y sus consecuencias sobre la concentración de la propiedad llevaron a Manuel I a publicar, en 1514, un «*Regimento de como os contadores das comarcas hão de prover sobre as capellas, ospitaes, albergarias, confrarias, gafarias, obras, terças, e residos*». Véase *Livro das igrejas e capelas*.

[44] Bethencourt, 1993, p. 154.

[45] Cruz, 1992, vol. 2, pp. 9-10.

[46] Almeida, 1967-1970, pp. 311-314; Barbosa, 2000.

[47] Cruz, 1992, vol. 1, p. 360.

Es más, los monarcas crearon las condiciones para que se transformasen en las principales beneficiarias de los legados testamentarios. Con un modelo organizativo relativamente homogéneo, que proporcionaban los estatutos de la institución lisboeta, las misericordias portuguesas aparecieron también como interlocutoras privilegiadas del poder central, ya que, a causa de la protección regia de la que disfrutaban, podían escribir directamente al rey[48].

También la transferencia de la Universidad de Lisboa a Coímbra en 1537 tuvo lugar bajo la divisa del poder regio, que controló todo el proceso, iniciado diez años antes. Desde la selección de las instalaciones hasta la de los docentes, todo se realizó bajo la atenta mirada de Juan III, que acabó por ser elegido su protector[49]. Diez años después, este monarca fundó en la misma ciudad el Colegio de Artes. Para convertirlo en una escuela de excelencia, atrajo a varios profesores extranjeros y portugueses formados en las universidades de París, Lovaina, Salamanca y Alcalá de Henares, cuyos estudios había financiado a través de becas[50]. Eran hombres que habían estado en estrecho contacto con los debates teológicos de la época. Algunos no escondían su simpatía por las nuevas ideas humanistas y erasmistas, lo que, desde luego, suscitó la desconfianza de los teólogos de la corte[51]. En realidad, si hasta finales de la década de 1540 los humanistas que se identificaban con las posiciones de Erasmo habían ejercido una considerable influencia en la corte de don Juan, a partir de entonces, fueron los teólogos defensores de los cánones escolásticos quienes dominaron la situación. Teólogos, estos, a los que asustaban las críticas al clero y a las tradiciones de la Iglesia, esto es, al modelo religioso vigente[52]. Así, en 1550, cuatro profesores del Colegio de Artes (George Buchanan, Diogo de Teive, João da Costa y Marcial de Gouveia) acabaron detenidos por la Inquisición, lo que causó un fuerte impacto internacional[53]. Como afirma Ana Buescu,

> … corona de gloria del reinado de don Juan, en la cual el rey proyectó la creación de una altísima escuela intelectual y por la que tanto apostó, también la universidad, como el país, había de padecer las profundas ambigüedades culturales, políticas e ideológicas que atravesaron el reinado de don Juan III[54].

[48] Sá, 1997, pp. 59-69; id., 2002, pp. 11-45.

[49] Buescu, 2005, p. 199.

[50] Saraiva, 1955, vol. 2, pp. 531-535; Buescu, 2005, pp. 198-200.

[51] Marcocci, Paiva, 2011, pp. 78-79.

[52] *Ibid.*, p. 81.

[53] Bethencourt, 2000a, p. 73; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 78-81.

[54] «*Coroa de glória do reinado joanino, onde o rei projetou a criação de um altíssimo escol intelectual e onde tanto apostou, também a universidade, tal como o país, havia de padecer das profundas ambiguïdades culturais, políticas e ideológicas que atravessaram o reinado de D. João III*», Buescu, 2005, p. 200. A propósito de la relación entre Universidad e Inquisición, véase Magalhães, 1997, pp. 971-988.

En realidad, si por una parte el monarca pensó traer a Erasmo de Róterdam a Coímbra, por otra los estatutos de la Universidad nunca dejaron de prescribir todo un programa católico, desde las ceremonias hasta la enseñanza, y limitaban profundamente la crítica a los textos leídos en clase, que incluso se establecían en los propios estatutos. Siguiendo el modelo escolástico, una autoridad debía garantizar los comentarios a los textos para que la «verdad» fuese preservada y enseñada/aprendida[55]. La corona controlaba, así, la formación de las élites destinadas tanto a la cada vez más compleja administración regia como a los principales cargos eclesiásticos[56].

Ya bajo la influencia del cardenal don Enrique, el colegio de los jesuitas de Évora dio lugar, en 1559, a una nueva universidad, que durante dos siglos constituyó una importante escuela de teología, filosofía y humanidades donde se formaron muchos de los misioneros jesuitas que desde allí partieron hacia Brasil, África y Oriente[57]. En realidad, los padres jesuitas habían estado ligados a la enseñanza desde su llegada a Portugal y desempeñaron un papel fundamental en la formación de eclesiásticos, supliendo muchas veces la falta de seminarios[58].

Aun cuando es verdad que la universidad, en particular la de Coímbra, realizó una importante función de control de hombres e ideas, la capacidad de disciplinar a la sociedad por parte de la corona tuvo su máxima expresión con la fundación del tribunal del Santo Oficio en 1536. Se trató de un largo proceso, iniciado ya en el reinado de Manuel I, en 1515, marcado por intensas negociaciones entre los monarcas portugueses, sus agentes y la Santa Sede[59]. En 1531, una primera bula fundó la Inquisición en Portugal, pero no fue hasta 1536 cuando comenzó verdaderamente a funcionar de forma regular[60]. En 1547, el año en que fue publicada la primera lista de libros prohibidos, otra bula permitió la consolidación del marco jurídico de la institución[61]. Finalmente, en 1561, el cardenal don Enrique, inquisidor general, consiguió que la Inquisición pasase a tener jurisdicción sobre el clero, lo que significó la afirmación del poder del Santo Oficio en el conjunto de los poderes de la Iglesia[62].

Desde el punto de vista del poder, la fundación del tribunal de la Inquisición constituyó una importante victoria de Juan III. Por una parte, durante varios años el monarca había tenido que hacer frente a las constantes presiones que los agentes de los cristianos nuevos realizaban ante la curia romana (por ejemplo, en 1533 obtuvieron, incluso, una bula de perdón). Por otra parte, el papa no estaba seguro de renunciar a la capacidad de perseguir las desviaciones de la ortodoxia, un elemento decisivo en la afirmación de la autoridad de Roma

[55] Gouveia, 2000, p. 18.

[56] Saraiva, 1955, vol. 2, pp. 531-535; Subtil, 1997, pp. 943-964; Buescu, 2005, pp. 199-200.

[57] Carvalho, 1997, pp. 965-969; Cid, 1997, pp. 395-402.

[58] Alden, 1996; Gonçalves, 2000; Palomo, 2003.

[59] Marcocci, 2011, pp. 24-38; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 23-48.

[60] Bethencourt, 2000b, pp. 95-96 y pp. 99-100.

[61] Sobre la cuestión de la censura, véanse Révah, 1960; y Dias, 1963.

[62] Bethencourt, 2000b, pp. 95-96, pp. 99-100 y p. 102.

sobre los territorios bajo su jurisdicción espiritual[63]. Además, Roma no quería que se repitiese en Portugal lo que había acontecido en Castilla y Aragón tras la fundación en 1478 de la Inquisición, que bajo el control regio acabó provocando enormes conflictos sociales[64]. Sea como fuere, la escisión religiosa y política de parte de Europa provocada por la llamada *Reforma protestante* introdujo alteraciones en el equilibrio de fuerzas entre Roma y los estados europeos, incluso en aquellos que permanecieron fieles al papa. De este modo, la fidelidad de los monarcas ibéricos dificultó a la Santa Sede rechazar sus pretensiones. En el caso portugués, cuando el esfuerzo evangelizador en el contexto de la expansión ultramarina comenzaba a dar sus frutos, a Roma cada vez le era más difícil negar o posponer la introducción de la Inquisición[65].

Aunque no sea fácil explicar completamente la progresiva exclusión de los cristianos nuevos de la corte, sabiendo incluso que algunas personas próximas al rey se oponían a la creación del tribunal de la fe, lo cierto es que el judaísmo y las supuestas prácticas judaizantes de la comunidad de cristianos nuevos fueron los principales argumentos utilizados para justificar el establecimiento de aquel tribunal en Portugal[66]. De todos modos, desde el inicio de su funcionamiento, quedó garantizado el combate contra todo tipo de *herejías* y, progresivamente, fue consiguiendo jurisdicción sobre otras *desviaciones* (por ejemplo, la sodomía, la solicitación y la bigamia). Si Portugal no fue un territorio particularmente afectado por las corrientes reformadoras surgidas en el norte de Europa, eso se debió, en gran medida, a la vigilancia inquisitorial[67].

A lo largo del siglo XVI, el apoyo regio hizo del Santo Oficio un poderoso instrumento de vigilancia y control de la población, con profundas consecuencias sociales, culturales y religiosas[68]. No obstante, en esta centuria, la Inquisición no dejó de experimentar algunas dificultades para hacer llegar su acción a todo el reino, particularmente a causa de cierta resistencia por parte de algunos miembros de la jerarquía de la Iglesia. Fue lo que sucedió, por ejemplo, en el Algarve, donde la Inquisición, verdaderamente, no consiguió actuar antes de la década de 1630[69]. Como quiera que sea, a pesar de que habían surgido conflictos entre el Santo Oficio y algunos obispos, el episcopado portugués colaboró de forma general en la actuación del tribunal; a esto contribuyó el hecho de que muchos de los obispos habían formado parte de la Inquisición[70]. Tal actitud de cooperación hizo posible una eficaz acción de fiscalización de los comportamientos

[63] *Ibid.*, p. 96; Buescu, 2005, pp. 195-196; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 27-40.

[64] Bethencourt, 2000b, pp. 96-97.

[65] *Ibid.*

[66] Bethencourt, 1984, p. 47; id., 2000b, p. 99; Buescu, 2005, pp. 195-196; Marcocci, 2011, pp. 34-36; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 49-76.

[67] Bethencourt, 2000a, pp. 70-71; Paiva, 2010, p. 5. Véase el texto de Giuseppe Marcocci en este mismo libro.

[68] Bethencourt, 2000b, p. 99; Buescu, 2005, p. 196.

[69] Bethencourt, 1993, p. 161.

[70] Paiva, 2003, p. 74; id., 2007b; id., 2011b.

y prácticas religiosas de la población y limitó la difusión de ideas y grupos religiosos que divergiesen de la ortodoxia católica[71]. Aún más, desde el principio quedó clara la gran autonomía de la institución, con capacidad para crear varios tribunales en el reino, dependientes del inquisidor general, y de legislar sobre su propia actividad. El cardenal don Enrique, inquisidor general entre 1539 y 1579, regente durante la minoría de edad de don Sebastián y luego rey, desempeñó un papel central en la organización del tribunal, al que imprimió una dinámica que acabaría por asegurar que su actividad perdurase durante tres siglos[72]. Aunque, a semejanza de lo que ocurrió en los reinos vecinos de la Península, la Inquisición fue un tribunal al servicio de la corona, lo cierto es que su relativa autonomía y la doble pertenencia de los inquisidores —miembros de un consejo regio, el Consejo General del Santo Oficio, así como de la jerarquía eclesiástica— le permitieron mantener una posición preponderante[73].

La defensa de la ortodoxia católica por parte de los monarcas portugueses quedó muy clara también en el modo de recibir las determinaciones del Concilio de Trento en Portugal. En 1553, cuando aún discurría el Concilio, Juan III, a petición del cardenal don Enrique, envió a los prelados un documento en el que enumeraba un conjunto de prescripciones que afectaban tanto al gobierno temporal y espiritual de las diócesis como al modo de seleccionar a los candidatos a las órdenes sacras o la recomendación de la fundación de colegios para jóvenes pobres. Aunque esta actitud del monarca y de su hermano suscitó las críticas de la curia romana y de los obispos portugueses, también revela la pretensión regia de demostrar al pontífice su celo religioso, en un momento en que si, por una parte, procuraba la concesión del título de legado a don Enrique, por otra, eran frecuentes las disensiones con los representantes del papa en Lisboa, en particular a propósito de la Mesa de Conciencia y Órdenes y del tribunal del Santo Oficio. Nótese, asimismo, que, además de eventuales motivaciones políticas, el documento de 1553 se enmarca perfectamente en la política religiosa de la corona que, en realidad, iba en la línea de lo que se estaba decidiendo en Trento. De tal modo que Portugal fue no solo uno de los primeros países en proclamar los decretos tridentinos, sino que también los incluyó de inmediato en el corpus legislativo del reino[74].

LA IGLESIA ANTE SU PROPIA REFORMA

A pesar del papel destacado de la corona en la promoción de cambios en el terreno eclesiástico, es esencial subrayar que los diferentes agentes e instituciones de la Iglesia desempeñaron un papel activo en todo el proceso, máxime cuando, como sabemos, el movimiento de reforma de la Iglesia no

[71] Id., 2003, p. 73.

[72] Bethencourt, 2000b, p. 102; Polónia, 2005, pp. 107-133; Marcocci, 2011, p. 39; Marcocci, Paiva, 2011, pp. 36-48.

[73] Bethencourt, 2000b, p. 130.

[74] Polónia, 1990, pp. 133-143; id., 2014, pp. 44-51.

fue una especificidad portuguesa, sino que se originó bajo la atenta mirada de la Santa Sede en toda la Europa católica. Desde luego, participaron en él los obispos, cuya centralidad hacía mucho que venía siendo reconocida en los debates que exigían cambios en las instituciones eclesiásticas. El perfil del obispo ideal fue trazado en innumerables textos y esos modelos no dejaron de influir sobre los monarcas en el momento de designar a los prelados diocesanos. Además, el Concilio de Trento no solo definió las obligaciones de los obispos, sino que procuró reforzar su autoridad, atribuyéndoles un mayor poder. En este contexto, los prelados portugueses, a imagen de sus congéneres europeos, efectuaron una reorganización de las instituciones diocesanas y publicaron nuevos reglamentos de los tribunales eclesiásticos. Fueron, así, redefinidos los órganos y oficiales de la administración episcopal, en los que adquirieron un papel destacado las figuras del vicario general y del provisor[75].

La actividad de la estructura centralizada del gobierno era complementada por las visitas pastorales que los obispos o sus representantes realizaban por toda la diócesis. La visita pastoral no constituyó una innovación de Trento, pero, a partir de entonces, devino una de las principales obligaciones de los prelados, al posibilitar que su autoridad llegase a todas las parroquias. El visitador fiscalizaba el estado material de las iglesias y de sus ornamentos, inquiría sobre la conducta y competencia del clero local y vigilaba no solo las prácticas religiosas de la población, sino también su comportamiento moral, aplicando multas o incoando procesos que después se desarrollaban ante el tribunal eclesiástico. Este carácter judicial de la visita constituyó una especificidad portuguesa[76].

En cuanto al clero local, además de controlar cómo desempeñaba sus funciones, se fijaron criterios de acceso a la carrera eclesiástica —sobre todo una edad mínima para ser ordenado—, se definió la formación necesaria para un correcto ejercicio de sus funciones y se determinó la necesidad de que los candidatos al sacerdocio poseyeran cierto patrimonio económico o un beneficio eclesiástico que les permitiera un sustento digno. También se publicaron manuales para ayudar a los párrocos en el buen ejercicio de las obligaciones de cura de almas[77]. Aunque la fundación de seminarios, que tuvo lugar en pocas diócesis, no fuera precisamente un éxito, los candidatos a las órdenes sagradas recibían formación en el seno de ciertas congregaciones religiosas, como los jesuitas o, ya en el siglo XVII, los oratorianos. En realidad, el papel de los institutos religiosos en el adoctrinamiento y catequización de la población, a través de estrategias persuasivas, complementó la naturaleza represiva de la Inquisición o de las visitas pastorales de los obispos[78].

[75] PAIVA, 1991; PALOMO, 1995; PAIVA, 2000d, pp. 194-200; ID., 2006; GOUVEIA, 2009.

[76] CARVALHO, PAIVA, 1989; PAIVA, 2000b.

[77] PALOMO, 1994; PAIVA 2000e, pp. 208-225.

[78] PALOMO, 2003; ID., 2006, pp. 48-53.

No obstante, a medida que los obispos procuraron implantar en sus diócesis estos y otros cambios, tuvieron que hacer frente a la oposición de otras instituciones eclesiásticas (Inquisición, órdenes religiosas, órdenes militares, cabildos catedralicios) e, incluso, de la propia corona[79]. Fue, por lo tanto, un proceso dinámico. Por ejemplo, en lo que se refiere a los cabildos catedralicios, los obispos tuvieron que tener en cuenta su capacidad de resistir contra las reformas, incluso después de publicados los decretos del Concilio[80]. El que Roma se hubiera reservado un papel de árbitro en los conflictos que surgieran a propósito de la interpretación de los decretos conciliares aseguró a las congregaciones romanas una capacidad de intervención en la esfera local. Así, no fueron raras las ocasiones en las que los canónigos recurrieron a la Santa Sede o al monarca acusando a los prelados de excederse en el alcance de sus medidas. Esta capacidad de apelar a la Santa Sede permitió que los cabildos dificultaran la actuación de los prelados y evitaran que sus decisiones siguieran adelante o, por lo menos, lograran que estas fuesen pospuestas. Incluso cuando la sentencia era desfavorable a los cabildos, las apelaciones habían servido para aplazarlas o para suavizar el programa inicial. Es decir, que, a pesar de las transformaciones que tuvieron lugar en el ámbito diocesano, sobre todo después del Concilio de Trento, y que condujeron a una alteración del equilibrio de poderes en favor de los prelados, lo cierto es que no por eso otros cuerpos eclesiásticos, como los cabildos, dejaron de beneficiarse de cierto poder que les permitía resistir e ir negociando con los obispos los cambios que estos iban proponiendo. Solo así se entiende que durante los siglos XVI y XVII los cabildos catedralicios continuaran siendo instituciones atractivas para el clero, incluyendo al proveniente de las más importantes familias locales o hasta del reino[81].

Durante el siglo XVI, Portugal asistió a la afirmación de una política confesional que, desde el punto de vista religioso, estaba conforme con las determinaciones emanadas de Roma. Los grupos más próximos al humanismo cristiano fueron perdiendo influencia en la corte, al mismo tiempo que ganaban mayor peso los defensores de una ortodoxia católica que estaba siendo definida en Trento, sobre todo aquellos que representaron a Portugal en el Concilio, así como el cardenal don Enrique, una figura central en la definición de la política religiosa y doctrinal de la corona portuguesa[82]. Todo este proceso condujo a una nueva articulación de poderes, caracterizada por la afirmación de la corona ante el papado y por una mayor interferencia regia en los asuntos eclesiásticos[83]. De cualquier modo, la interpenetración corona/Iglesia hizo que varios eclesiásticos fuesen escogidos y designados para importantes lugares de la administración real o, incluso, del propio gobierno, tanto durante la dinastía de los Avis como con los Habsburgo, asistiéndose a lo que se ha llamado

[79] Paiva 2000c, pp. 135-138.

[80] Silva, 2013.

[81] *Ibid*.

[82] Dias, 1960, vol. 1, pp. 409-457; Palomo, 2003, p. 58.

[83] Bethencourt, 1993, pp. 155-157.

«clericalización de los gobiernos[84]». De hecho, a pesar de esta afirmación del poder del rey frente a otros poderes, en este caso, la Iglesia, las instituciones y los agentes eclesiásticos continuaron disfrutando, en Portugal, de un papel preponderante en el marco de la arquitectura del poder. Las estructuras administrativas y judiciales de las diócesis, así como la propia red parroquial, hacían que la Iglesia estuviera presente en todo el espacio del reino. Además, las visitas pastorales y una red de oficiales dependientes de la autoridad episcopal permitían a los prelados un importante control del territorio, de un alcance que muchas veces los oficiales regios no conseguían[85]. Así, no es sorprendente que la corona no se opusiera a que se reforzara el poder de los obispos, como había definido el Concilio de Trento, máxime si era ella misma quien los escogía. Antes, al contrario, los monarcas procuraron sacar partido de la autoridad de los prelados y de las estructuras diocesanas para reforzar su propio poder[86]. A la corona le interesaba que la Iglesia Católica mantuviese y reforzara su influencia en la sociedad, manteniendo el monopolio del culto y de lo sagrado. No pocas veces los propios monarcas recurrieron a ceremonias religiosas o a los púlpitos como instrumentos de comunicación con la finalidad de conseguir la adhesión de las comunidades a la política regia[87].

La Iglesia era, por tanto, uno de los pilares del poder de los monarcas, una fuente de legitimación del orden establecido. Por eso los reyes nunca estuvieron interesados en cuestionar, por lo menos abiertamente, los privilegios de los eclesiásticos, especialmente en materias de justicia y de fiscalidad. Por ejemplo, aunque durante los reinados de Manuel I o de don Sebastián se intentó obtener una mayor contribución del clero a las arcas de la corona, sobre todo para hacer frente a los esfuerzos de guerra, lo cierto es que los principios de privilegio y de inmunidad en que se escudaba el clero, y que se verían reforzados en Trento, nunca se debatieron. Estos privilegios no evitaron que el clero tuviera que contribuir, pero continuaron haciendo posible que este poseyera cierta capacidad de resistencia, lo que obligaba a los monarcas a negociar el modo y las cantidades con que los eclesiásticos debían ayudar. Se trataba de un acuerdo entre diferentes jurisdicciones, entre diferentes poderes[88]. Además, en Portugal, la Iglesia tuvo más éxito que en la vecina Castilla para evitar las contribuciones al erario regio, incluso después de que Felipe II hubiera alcanzado el trono portugués en 1580[89]. En realidad, con el objetivo de garantizar que Roma y el clero portugués apoyaran su legitimidad como rey, Felipe II evitó tomar cualquier medida que suscitara la oposición de los eclesiásticos. Por eso, tras las Cortes de Tomar en 1581, el clero tuvo garantizada la conservación de sus privilegios,

[84] Magalhães, 1993, p. 72; Paiva, 2000c, pp. 138-158.

[85] Bethencourt, 1987; Paiva, 1989; Palomo, 2003, p. 73; Gouveia, 2009.

[86] Carvalho, 1998; Paiva, 2006, pp. 171-213; Palomo, 2003, pp. 71-73.

[87] Marques, 1986; Silva, 2013, pp. 195-204.

[88] Cárceles de Gea, 1994, pp. 439-440; Silva, 2013, pp. 205-217.

[89] Hespanha, 1994, pp. 287-347; Cardim, 1998, pp. 129-158; Schaub, 2001, p. 22.

sobre todo los fiscales[90]. Felipe II, por lo tanto, dio continuidad a la política religiosa de la dinastía Avis, tanto en lo que se refiere a las relaciones con la Iglesia como en la aplicación de las reformas preconizadas por Trento, como ya se ha dicho antes a propósito de las órdenes regulares[91].

En suma, si bien a lo largo del siglo XVI la política de los reyes buscó reforzar los poderes de la corona en detrimento de otros poderes competidores, como el de la Iglesia, lo cierto es que la literatura política y el orden jurídico del reino continuaron defendiendo y estableciendo una arquitectura de poderes en que la función del rey era mantener la autonomía de los restantes polos de autoridad, atribuyendo a cada cual lo que le correspondía. El poder simbólico y el capital religioso que la sociedad en general y los monarcas en particular reconocían al clero le aseguraban cierta capacidad de resistencia ante los poderes seculares, lo que explica, en gran medida, el carácter privilegiado que la Iglesia consiguió mantener a lo largo de los siglos XVI y XVII, a pesar de las insistentes interferencias de la corona en la esfera eclesiástica.

[90] Bouza Álvarez, inédita, vol. 2, pp. 583-590.

[91] Palomo, 2004; Paiva, 2010.

II

LA DIFUSIÓN DE LA REFORMA: EL LIBRO Y LA IMAGEN

LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL CASTELLANO Y LA REFORMA

UNA EMPRESA TRANSFRONTERIZA

Els Agten
KU Leuven (Catholic University of Leuven)

«Pues, como sabéis, el Nuevo Testamento nunca fue leído en España hasta nuestros días[1]». Eso es lo que afirma Francisco de Enzinas, humanista (con simpatías por la Reforma) y traductor del Nuevo Testamento al castellano, en su obra semiautobiográfica *De statu Belgico deque religione Hispanica*[2]. Además, Enzinas alega en el prólogo a su traducción del Nuevo Testamento, publicada en 1543 en Amberes, que en España, hasta sus días, las traducciones bíblicas en lengua vernácula habían sido inexistentes a pesar del honor y de la belleza del castellano, que él considera la mejor de todas las lenguas[3]. El historiador canadiense Andrew C. Gow atribuye esta representación parcial de la posición católica a lo que él llama el paradigma protestante, según el cual a los fieles cristianos se les permitió leer la Biblia en lengua vernácula casi exclusivamente gracias a la Reforma protestante[4].

Sin embargo, ninguna de las dos afirmaciones de Enzinas es exacta. Este capítulo demostrará que es posible identificar un buen número de traducciones parciales o completas de la Biblia en lengua castellana anteriores a la Reforma y que esa evolución prosigue durante el siglo xvi. Para empezar, presentamos un conciso resumen de la producción bíblica española anterior a la Reforma y a las prohibiciones de esa época. La segunda parte trata de la Inquisición y de las traducciones bíblicas prohibidas en el siglo de la Reforma. Luego, pasamos revista a las traducciones bíblicas en castellano del siglo xvi. Dichas obras se imprimieron y reeditaron, principalmente, en el exilio en Suiza, Italia y los Países Bajos, lo que las convirtió en una empresa transfronteriza. Además, los traductores fueron judíos exiliados y refugiados religiosos que simpatizaban con la Reforma, lo que, a menudo, comportó discusiones sobre la ortodoxia de las traducciones, que estaban destinadas a la vez a los habitantes de la península ibérica y a los círculos de

[1] Enzinas, *De statu Belgico deque religione Hispanica* [1545], edit. por Socas, 1991, p. 39.
[2] Para más información sobre Enzinas y su obra, véase Agten, 2013, pp. 218-241.
[3] Enzinas, *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Saluador Iesu Christo,* f^os^ 4v°-5v°.
[4] Gow, 2005, pp. 161-191.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 95-110.

exiliados en el extranjero. La cuarta parte examina la producción bíblica en español en Amberes y el papel desempeñado por los impresores de dicha ciudad.

LOS TRABAJOS PREVIOS Y LA PRODUCCIÓN BÍBLICA ANTES DE LA REFORMA

En el primer apartado de este capítulo presentamos un resumen conciso de la producción bíblica en castellano y de las prohibiciones subsiguientes desde el siglo XIII hasta el siglo XV. El concepto *Biblia* era interpretado de manera diferente en esa época. Contrariamente a la idea contemporánea de la Biblia como una colección de libros canónicos, una biblia podía presentar diversas formas: por ejemplo, a las biblias historiadas se añadían colecciones de epístolas y de evangelios leídas durante la misa o biblias moralizantes con ilustraciones de acontecimientos bíblicos. La Biblia era leída en la península ibérica en diferentes lenguas vernáculas desde muy temprano, ya en el siglo XIII, quizás incluso antes. Por entonces, la traducción de la Biblia era fruto del esfuerzo de traductores judíos y cristianos, pero también de los conversos, judíos cristianizados y miembros de movimientos religiosos como los albigenses o los valdenses. Tanto los cristianos como los judíos utilizaron estas traducciones para la liturgia, para la piedad privada e, incluso, para adquirir conocimientos históricos. En el primer caso, el texto básico fue la Vulgata latina; mientras que, en el segundo, sirvió de punto de partida el texto masorético[5].

Como explica Margherita Morreale, trazar la historia de las biblias manuscritas en lengua vernácula es, más bien, complejo[6]. Existe una gran variedad de traducciones de factura desigual. La hispanista italiana identifica catorce manuscritos que contienen traducciones de la Biblia al castellano, también llamadas *biblias romanceadas*, que se encuentran en bibliotecas de España (por ejemplo, en el Real Sitio de San Lorenzo del Escorial) y Portugal. Uno de los manuscritos data del siglo XIII, mientras que los otros fueron escritos y transcritos durante la segunda mitad del siglo XIV o la primera mitad del siglo XV. Solo tres de esos manuscritos pueden considerarse más o menos completos, sobre todo dos biblias del Escorial (mss. I-j-3, I-j-4) y la Biblia de Alba (1422-1433). El resto es fragmentario. Una descripción más elaborada de los manuscritos conservados excede el marco de este capítulo[7].

[5] Avenoza, 2012, p. 288; Fernández López, 2003, pp. 27-28.

[6] Morreale, 1969, pp. 466-467.

[7] Para más informaciones sobre la producción bíblica medieval en la península ibérica, véanse, por ejemplo, Avenoza, 2012, pp. 288-306; Santoyo, 2009; Cartagena, 2009; Fernández López, 2003, pp. 269-296; y Morreale, 1969, pp. 465-491. Además, el proyecto Biblia Medieval propone una visión de conjunto detallada de las traducciones de la Biblia al castellano durante la Edad Media, informaciones suplementarias y una bibliografía detallada; véase <http://bibliamedieval.es/index.php> (consultado el 15 de agosto de 2013). Existe una iniciativa similar para las

Guía de peregrinos de finales del siglo XII o del primer cuarto del siglo XIII, *la Fazienda de Ultra Mar* constituye una de las primeras traducciones parciales de la Biblia al castellano. Esta obra había sido traducida del hebreo por Aimerich Malafaida, el tercer patriarca de Antioquía. En 1272, Hermann el Alemán, obispo de Astorga, tradujo el Libro de los Salmos. En este contexto, hay que mencionar también los esfuerzos de Alfonso X el Sabio (1221-1284), rey de Castilla y de León, que ordenó realizar una traducción vernácula de la Biblia a partir de la Vulgata. Esta traducción, bastante literal, llamada Biblia alfonsina, fue publicada en 1280 y formó parte de la *General estoria*, una obra histórica que describía la historia del mundo desde la Creación hasta la época de Alfonso X[8]. Esta iniciativa partió de la que se ha denominado *escuela de traductores de Toledo*, que designa los distintos procesos de traducción y de interpretación de textos clásicos grecolatinos traducidos del árabe o del hebreo al latín por mediación del español o de otras lenguas vernáculas a partir del siglo XIII. Hablando con propiedad, pues, no se trata de una escuela[9].

Las primeras prohibiciones de las biblias vernáculas en la península ibérica no se hicieron esperar. De entrada, en 1233 fue promulgada una prohibición en el Concilio Provincial de Tarragona convocado por Jaime I, rey de Aragón. Se trata, probablemente, de una prohibición local y efímera que solo se aplicaba en la corona de Aragón y que se dirigía contra los textos de los albigenses y de los valdenses originarios de Languedoc y considerados heréticos. Estos movimientos cristianos, que recomendaban la traducción del Nuevo Testamento, difundieron numerosos textos en lengua vernácula. Cuatro años antes, en 1229, una prohibición similar había sido promulgada en el Concilio de Toulouse. En 1317, en un nuevo Concilio de Tarragona, otra prohibición local impedía a las beguinas, igualmente sospechosas de herejía, poseer libros de teología o cualquier libro de oración en lengua vernácula[10].

En el siglo XV, traductores judíos realizaron traducciones a petición de nobles castellanos. Esas biblias eran, de entrada, objetos de prestigio y de ostentación que se hallaban en bibliotecas privadas. Entre 1422 y 1430, el rabino Mosé Arragel preparó, a petición de Luis González de Guzmán, maestre de la Orden de Calatrava y duque de Alba, una célebre traducción castellana a partir del hebreo y del arameo, acompañada de sus comentarios marginales. La traducción, conocida como la *Biblia de Alba,* apareció en 1430 en un manuscrito iluminado. Otro tipo de traducciones fueron las del Salterio y las de las epístolas y los evangelios. Citemos como ejemplos la traducción de los siete

---

traducciones de la Biblia al catalán, titulada *Corpus Biblicum Catalanicum*; véase <http://cbcat.abcat.cat/inici.php> (consultado el 15 de agosto de 2013).

[8] Avenoza, 2012, pp. 289, 298-299; Morreale, 1998, pp. 263-264, p. 268; Reinhardt, Santiago-Otero, 1986, pp. 21-23, 27, 81-83, 89-91 y 159-160; Reinhardt, 1976, pp. 93-96, 109.

[9] Para una aproximación crítica a la escuela de traductores de Toledo, véase Pym, 2000, pp. 34-79.

[10] Avenoza, 2012, pp. 288-289; Fernández López, 2003, pp. 89-96; Reinhardt, 1976, p. 103; Enciso, 1944, pp. 531-532.

salmos penitenciales de Pedro Guillén de Segovia y *mosén* Diego de Valera, la obra *Evangelios y epístolas* de Martín de Lucena, una traducción del griego al castellano de 1450 a petición del marqués de Santillana, o *Las epístolas y evangelios* de Gonzalo García de Santa María, publicadas en 1485[11]. Esta última traducción puede considerarse la primera edición de un texto bíblico impresa en castellano. Fue reeditada varias veces, también en los Países Bajos[12].

Generalmente, se atribuye otra prohibición civil de traducciones de la Biblia a los Reyes Católicos, Isabel I de Castilla (1451-1504) y Fernando II de Aragón (1452-1516). No se niega la existencia de esta prohibición, pero resulta difícil demostrar su procedencia regia. La prohibición es igualmente atribuida a la Inquisición, vigente desde 1478, quizá con el consentimiento de los Reyes Católicos. No existen pruebas directas de ella, solo declaraciones indirectas posteriores, como, por ejemplo, del teólogo Alfonso de Castro (1495-1558), del teólogo y arzobispo Bartolomé Carranza (1503-1576) o del teólogo Fadrique Furió Ceriol (1532-1592). Probablemente, la prohibición se dirigía contra un grupo específico, a saber, la población judía de España y sus descendientes. Judíos y conversos habrían recurrido a traducciones vernáculas del Antiguo Testamento a fin de iniciar clandestinamente a sus hijos en las leyes mosaicas y en las doctrinas de sus ancestros. Tampoco hay certeza sobre la fecha de la prohibición: ¿fue promulgada antes, durante o después del año 1492, cuando el Edicto de expulsión forzó a los judíos españoles a salir del país o a convertirse al cristianismo[13]? Además, el 8 de julio de 1502 los Reyes Católicos promulgaron una pragmática en la que, por primera vez en una ley, se establecía un control previo de las impresiones y se obligaba a los libreros a obtener una autorización para importar libros. Esta primera forma de censura recaía en la monarquía, aunque a veces fuera ejercida por eclesiásticos[14].

La producción de biblias no se vio ralentizada por estas medidas. A pesar de la censura de los Reyes Católicos, numerosas traducciones parciales de la Biblia vieron la luz. En 1512, a petición del rey Fernando de Aragón, Ambrosio de Montesinos adaptó la obra *Epístolas y evangelios por todo el año* de Gonzalo García de Santa María, que contenía las lecturas litúrgicas de las epístolas y de los evangelios[15]. Esta traducción fue reproducida varias veces en Toledo y en Sevilla, así como en Amberes. En 1529, Gómez de Santo Fimia tradujo el

[11] Avenoza, 2012, pp. 294-298; Fernández López, 2003, pp. 27-44; Morreale, 1998, pp. 265-266, 269; Casciaro, 1987, pp. 185-193; Reinhardt, Santiago-Otero, 1986, pp. 26-29, 32, 107, 151-153, 163, 229, 223, 265-266; Reinhardt, 1976, pp. 96-100, 154, 157 y 161-162.

[12] Wilkinson, 2010, pp. 521-522.

[13] Véase la discusión sobre esta segunda prohibición en Fernández López, 2003, pp. 99-110. Véanse, también, Reinhardt, 1976, p. 103; Enciso, 1944, pp. 537-541; y Revilla, 1933, pp. 93-95.

[14] Bujanda, Davignon, 1991, pp. 33-34 y 43. Véase una reproducción del texto de la ley en *ibid*., pp. 121-122.

[15] Véanse informaciones suplementarias sobre la paternidad de esta obra en Matesanz del Barrio, 1996, pp. 215-230.

Salterio, lo que también hizo el fraile Benito Villa, que publicó su *Arpa de David* en 1540. Hernando de Jarava publicó su traducción del Salterio en 1543, 1546 y 1556 en Amberes[16]. Estas traducciones parciales se difundieron durante todo el siglo XVI.

LA INQUISICIÓN Y LA PROHIBICIÓN DE TRADUCCIONES BÍBLICAS EN EL SIGLO DE LA REFORMA

Cuando Enzinas escribía su prólogo, en España, desde hacía unos doscientos cincuenta años, la Biblia se leía y había sido traducida a la lengua vernácula. No obstante, en general, se trataba de traducciones parciales. A mediados del siglo XVI, comenzaron a perfilarse y radicalizarse las posturas sobre la traducción y la lectura de la Biblia en lengua vernácula. Defensores y adversarios de las biblias vernáculas se enfrentaban más nítidamente, sobre todo bajo la influencia de las ideas humanistas de Erasmo de Róterdam (1466-1536) y de los reformadores que siguieron su ejemplo[17].

Bajo el reinado de Carlos V (1500-1558), parece haber sido promulgada una tercera prohibición contra la lectura y la traducción de la Biblia en lengua vernácula en una fecha desconocida, probablemente como una reacción al protestantismo y a sus traducciones del Nuevo Testamento, que prosperaron en España. No obstante, no hay pruebas directas de la existencia de esta prohibición, solo testimonios de contemporáneos, como, por ejemplo, el de Bartolomé de Carranza. Pero es seguro que Carlos V publicó varios edictos contra Lutero y sus adeptos durante su reinado. A diferencia de los siglos precedentes, cuando las prohibiciones apuntaban a miembros de movimientos religiosos como los albigenses o los valdenses y a los judíos, a partir de ahora la atención se centró en la lucha contra los herejes protestantes, en particular contra la presencia (limitada) de protestantes en Sevilla y en Valladolid y contra la traducción sospechosa de Francisco de Enzinas (1543), que presentamos más adelante. Esta traducción figuraba, por ejemplo, en un memorial de libros prohibidos enviado por el Consejo de la Suprema Inquisición al Tribunal de Barcelona el 17 de junio de 1545. Este documento demuestra que las traducciones tendenciosas o hechas por autores considerados herejes en esa fecha se prohibieron, mientras que las traducciones, parciales, conformes a las tradiciones romanas, como las del Salterio, las epístolas o los evangelios, no se condenaron. La traducción de Enzinas figura igualmente en un memorial de dicho Consejo dirigido a los inquisidores de Valencia el 25 de enero de 1546[18].

[16] AVENOZA, 2012, pp. 294-300; FERNÁNDEZ LÓPEZ, 2003, pp. 27-44; REINHARDT, 1999, vol. 1, pp. 398-399; vol. 2, pp. 185-186; MORREALE, 1998, p. 266; CASCIARO, 1987, pp. 185-193; REINHARDT, SANTIAGO-OTERO, 1986, pp. 27-29, y 96-99; REINHARDT, 1976, pp. 98, 192, 208 y 218-219.

[17] FERNÁNDEZ LÓPEZ, 2003, pp. 45, 153-155; PYM, 2000, pp. 164-165.

[18] Según Bataillon, esta lista de 1545, desafortunadamente perdida, parece constituir el índice español más antiguo; véase BATAILLON, 1991, t. I, pp. 591-592.

Bataillon afirma que el 1 de septiembre de 1547 un índice impreso se presentó por primera vez a la Inquisición española. Desafortunadamente perdido, este «índice fantasma», como lo llama De Bujanda, era una copia del de la Universidad de Lovaina de 1546 e incluía el mencionado memorial como un apéndice[19].

En 1551, el inquisidor general Fernando de Valdés publicó un Índice de libros prohibidos que retomaba el de la Universidad de Lovaina de 1546, al que le añadió un apéndice para los libros españoles. Las versiones vernáculas completas de la Biblia fueron prohibidas y severamente perseguidas, pero las traducciones del Salterio, de las epístolas y de los evangelios pudieron continuar circulando libremente. En la práctica, solo fue prohibida la traducción de Enzinas[20]. La Inquisición utilizó también el Índice de Lovaina de 1550, pero, habida cuenta de las preguntas relativas a las ediciones de biblias prohibidas, se vio obligada a publicar en 1554 la *Censura general de biblias*[21].

Después de 1551, la situación se complicó. Tanto la Inquisición como el rey Felipe II tomaron medidas suplementarias contra las herejías y la difusión de libros heréticos; citemos los autos de fe contra protestantes en Valladolid y en Sevilla en 1559 o, también, la Orden Real de julio de 1559 que ordenaba a todos los estudiantes españoles de universidades extranjeras que volviesen a España en un plazo de cuatro meses. El mes de agosto de 1559, Valdés publicó, con el apoyo de Paulo IV[22], un nuevo índice español, más severo que el de 1551 y más adaptado a la situación española. Todos los libros que trataban de la doctrina cristiana y de cuestiones sospechosas fueron prohibidos, como en el Índice de Paulo IV. A diferencia del Índice de 1551, todas las traducciones vernáculas de la Biblia, completas y parciales, estaban en adelante explícitamente prohibidas. El catálogo contenía también diversas disposiciones más generales relativas a la censura de libros. Sin embargo, dos años después de la publicación del Índice de 1559, Pío IV lo mitigó autorizando la posesión y la lectura de ciertos libros inicialmente prohibidos a condición de que no fuesen heréticos, como libros anónimos o biblias en lengua vernácula. Valdés se opuso abiertamente a la publicación en España de este edicto[23].

Estas prohibiciones no detuvieron la producción de traducciones bíblicas. Así, Casiodoro de Reina publicó en 1569 en Basilea su traducción completa de la Biblia, conocida como la Biblia del Oso. Diego Ximénez y fray Antonio Velasco prepararon una exposición del Salmo 51 *Miserere* en 1570. Traducciones de los salmos, así como poemas inspirados en ellos, sobre todo de Antonio Galiano

[19] Véanse informaciones sobre este índice fantasma de 1547, considerado el primer índice español, en Fernández López, 2003, p. 118; Bujanda, Davignon, 1984, pp. 58-63; y Bataillon, 1991, t. I, p. 592.

[20] Fernández López, 2003, pp. 46-47 y 112-122; Bujanda, Davignon, 1984, pp. 63-76; Enciso, 1944, pp. 541-554.

[21] Fernández López, 2003, pp. 77-90.

[22] Paulo IV fue papa de 1555 a 1559 y su Índice de 1559 fue reputado por su severidad.

[23] Fernández López, 2003, pp. 47, 122-126; Bujanda, Davignon, 1984, pp. 90-120.

(1609), conocieron un gran éxito[24]. La difusión de estos textos precedió una nueva censura. Las gestiones para formar un nuevo catálogo español de libros prohibidos comenzaron hacia 1569 y se intensificaron a partir de 1578-1579. Aparecieron dos índices, en 1583 y 1584, respectivamente, bajo los auspicios de Gaspar de Quiroga, inquisidor general de España de 1573 a 1595. Estos catálogos seguían, con algunos matices, el modelo del Índice tridentino de 1564, aunque eran más restrictivos. El Índice de 1583 retomó todas las prohibiciones del Índice tridentino, lo que implicaba que la Inquisición española aceptaba dicho catálogo. Incorporó igualmente las condenas del Índice de Valdés de 1559, de la lista de biblias censuradas de 1554 y del Índice de Amberes de 1570. El Índice de 1584 era un índice expurgatorio[25]. Los de 1583 y 1584 sirvieron de modelo para los ejemplares españoles de los siglos XVI y XVII. En 1594 comenzaron ya los preparativos para un nuevo índice de libros prohibidos, que fue publicado en 1612[26].

Además de las prohibiciones y las condenas, los dos índices contenían 14 reglas que codificaban las normas de censura y reglamentaban la circulación de otros libros no contenidos en el Índice[27]. Estas se fundaban en el Índice tridentino[28] y en las disposiciones adoptadas por la Inquisición española que ya figuraban en el trabajo de Valdés de 1559. Las opiniones de teólogos y de las inquisiciones locales también se tenían en consideración. Con todo, conviene subrayar que las 14 reglas españolas presentaban ciertas particularidades propias de la Inquisición española. Así, en lo relativo a la Biblia en lengua vernácula, el tribunal de la fe se mostraba mucho más severo que el Índice tridentino, el cual se revelaba más conciliador al permitir las traducciones bajo ciertas condiciones[29]. En efecto, la sexta regla española prohibía las versiones completas o parciales de la Biblia en lengua vernácula, pero autorizaba frases o capítulos de las epístolas y de los evangelios, traducciones parciales, pues, que se encontraran dentro de obras de autores católicos, sobre todo de sermonarios destinados a la edificación de los creyentes. En consecuencia, estas traducciones específicas fueron utilizadas por numerosos escritores y continuaron circulando a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. Cuando se trataba de traducciones completas de la Biblia, la Inquisición española concedió licencias en ciertos casos. Y no hay que olvidar la literatura judía de los exiliados[30], publicada en el extranjero a mediados del siglo XVI, principalmente en Venecia o en Ferrara y, más tarde, en Londres[31].

[24] Fernández López, 2003, pp. 47-48; Reinhardt, 1999, vol. 1, pp. 169, 235; vol. 2, pp. 233-234, 391.

[25] Bujanda, 1993, pp. 77-80.

[26] *Ibid.*, pp. 17-49.

[27] Véase la lista de reglas españolas contenidas en el Índice de 1583 en *ibid.*, pp. 881-886.

[28] Para una comparación entre las reglas tridentinas y las españolas, véase *ibid.*, pp. 68-74.

[29] Véase un resumen de esas características en *ibid.*, pp. 74-75.

[30] Véase, también, Morreale, 1961-1962, pp. 239-250.

[31] Fernández López, 2003, pp. 48-54.

LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL CASTELLANO FUERA DE LA PENÍNSULA

A lo largo del siglo XVI, antes incluso de la aparición de los índices de 1551, 1559, 1583, 1584 y 1612 y a pesar de las múltiples prohibiciones en la Península, se habían preparado y publicado traducciones castellanas de la Biblia, principalmente por autores exiliados en Suiza, Italia y los Países Bajos, lo que las convertía en una empresa transfronteriza[32]. Estas traducciones de la Biblia fueron, sobre todo, el trabajo de judíos exiliados y de refugiados religiosos que simpatizaban con la Reforma, lo que, frecuentemente, implicó discusiones sobre la ortodoxia de estas traducciones. A menudo inspirados por los vientos reformadores provenientes del norte de Europa, los simpatizantes de la Reforma se habían visto forzados a marchar de España a causa de sus ideas heterodoxas. Recorrían Europa, entraban en contacto con círculos de exiliados y, a veces, incluso visitaban círculos eclesiásticos y políticos próximos al emperador, como en el caso de Enzinas. Aprovecharon las redes de los mercaderes para tener acceso a fuentes de financiación para sus proyectos. Además, aunque producidas en el extranjero, las traducciones llamaron la atención de la Inquisición, que velaba para reprimir cualquier manifestación heterodoxa. El apartado que sigue presenta sucesivamente la traducción de Francisco de Enzinas (1543), impresa en Amberes; la Biblia de Ferrara (1553), producida en Italia; las traducciones de Juan Pérez de Pineda (1556/1557), impresas en Ginebra; y, finalmente, la Biblia de Casiodoro de Reina (1569), aparecida en Basilea. Juan Pérez de Pineda, Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera se conocían, lo que hace plausible la existencia de una red de traductores. Dejaremos al margen, en el marco de este trabajo, las obras polémicas y críticas de los detractores y defensores de la traducción de la Biblia a la lengua vernácula en el siglo XVI[33].

El Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas

En 1543 apareció en Amberes, editada por Steven Mierdmans, la primera traducción del Nuevo Testamento al castellano, a partir del texto griego editado por Erasmo[34]. El autor, Francisco de Enzinas, declaraba haber cumplido un sueño que se había apoderado de él: procurar a su pueblo una traducción española de la Biblia. Enzinas había estudiado en el Collegium Trilingue de la

[32] Delgado, 2007, p. 212; Pym, 2000, p. 170.

[33] Véase la obra de Fernández López que distingue tres posiciones en este contexto: los defensores, los que adoptan una posición intermedia y los contrarios. Véase una exposición detallada de estas tres posiciones y de sus designaciones correspondientes en Fernández López, 2003, pp. 178-265.

[34] Véase Enzinas, *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Saluador Iesu Christo*. Para más informaciones sobre Enzinas y su traducción, véanse Agten, 2013, pp. 218-243; Christman, 2012, pp. 197-218; Bergua-Cavero, 2006; Roldán-Figueroa, 2006, pp. 1027-1055; García Pinilla, Nelson, 2001, pp. 267-286; Nelson, 1999a, pp. 94-116; Nelson, inédita; García Pinilla, 1995; y Vermaseren, 1965, pp. 149-165.

Universidad de Lovaina, en el cual se matriculó el 4 de junio de 1539. Aunque la ciudad de Lovaina fuera conocida como un bastión católico, Enzinas había encontrado en ella figuras sensibles a la Reforma y, bajo su influencia, se fue a la Universidad de Wittenberg, donde se matriculó el 27 de octubre de 1541. Allí, bajo los auspicios de Philipp Melanchthon, Enzinas preparó su traducción del Nuevo Testamento. Esta obra se imprimió en Amberes y, el 23 de noviembre de 1543, Enzinas pudo presentar, en persona, un ejemplar al emperador Carlos V, en Bruselas. Inmediatamente, la obra se tuvo por sospechosa: por una parte, se consideraba al traductor un humanista con claras simpatías reformadas; por otra parte, la traducción, desprovista de autorización imperial, contenía, además, elementos paratextuales. El 13 de diciembre de 1543, Enzinas fue encarcelado en Bruselas. Después de evadirse, se instaló en Inglaterra y luego en Suiza. Preocupado por publicar una traducción completa de la Biblia en español, tradujo cuatro libros del Antiguo Testamento, hacia 1550, tomando como base el texto latino de su amigo Sébastien Castellion (1515-1563): salmos, Job, sabiduría de Ben Sira y proverbios. Murió en Estrasburgo, el 30 de diciembre de 1552[35].

Enzinas fue un ardiente defensor de las versiones de la Biblia en lengua vernácula: en su prólogo, aborda la cuestión de la utilidad de la lectura de los textos vernáculos explorando tres argumentos. De entrada, el éxito de estas traducciones en diferentes países de Europa prueba que esta empresa recibe la protección de Dios. Más tarde, Enzinas alega, erróneamente, que en España las traducciones bíblicas en lengua vernácula no están aún disponibles, a pesar del «honor y la belleza» de la lengua española, que él considera la mejor de todas. Finalmente, ni el emperador ni el papa han prohibido traducir la Biblia a lenguas vernáculas. Por lo demás, según él no es la lectura de la Biblia lo que fundamenta las herejías, sino, por una parte, la incomprensión de la doctrina eclesiástica y, por otra, la enseñanza de profesores indignos que proponen una interpretación desviada de la Biblia y sacan partido de ella[36]. La traducción de Enzinas sirvió de ejemplo para traducciones posteriores del Nuevo Testamento al español[37]. Fue puesta en el Índice de Venecia de 1549[38] y en el Índice de Valdés de 1551, bajo la mención *El Testamento nuevo traduzido de griego en romance castellano por Francisco de Enzinas, el qual se imprimio en Vers*[39].

[35] Agten, 2013, pp. 219-226; Delgado, 2007, pp. 212-214. Véanse, también, Christman, 2012, pp. 197-218; y Nelson 1999, pp. 94-116.

[36] Enzinas, *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Saluador Iesu Christo*, f^os^ 2rº-7vº. Véase, también, Agten, 2013, pp. 232-233.

[37] Roldán-Figueroa, 2006, pp. 1044-1045.

[38] Bujanda, 1987, pp. 195-197.

[39] Bujanda, Davignon, 1984, pp. 250-251.

La Biblia de Ferrara

En 1553 apareció en Ferrara (Italia) la Biblia dicha de Usque o Biblia de Ferrara, que fue la primera traducción completa de la Biblia en castellano editada fuera de España, preparada por los judíos sefarditas Yom Tob Atías (Jerónimo de Vargas) y Abraham Usque (Duarte Pinel)[40]. Se trata de una traducción literal a partir del hebreo, en la cual la sintaxis y la estructura de las frases hebreas son calcadas del español. De hecho, esta traducción era una revisión de antiguas traducciones judías, varias de las cuales habían sido quemadas entre 1391 y 1492. En la actualidad, se han emprendido tentativas de reconstruir la genealogía de las diversas traducciones medievales y de la Biblia de Ferrara. La traducción estaba destinada, en primer lugar, a los judíos sefarditas en el exilio en Italia o en Ámsterdam. Aparecieron dos ediciones diferentes: una fue dedicada a Ercole II de Este, duque de Ferrara (1508-1599), que desarrolló una política tolerante hacia los judíos; y la otra fue dedicada a doña Gracia Naci, una influyente judía de la época. La traducción se reeditó íntegramente muchas veces en Ámsterdam hasta el siglo xviii[41]. Fue fuente de inspiración para la traducción de Casiodoro de Reina de 1569[42].

Las traducciones de Juan Pérez de Pineda

En 1556 apareció una traducción anónima del Nuevo Testamento[43] que, si nos atenemos a las guardas, habría sido publicada en Venecia. En realidad, la obra se había imprimido en Ginebra por Jean Crespin. Probablemente, esta falsa dirección tipográfica se habría incluido tanto por razones comerciales como por engañar a la censura: para las autoridades, una traducción importada de Venecia parecía menos sospechosa y, por eso, habría podido ser puesta en el mercado más fácilmente. No obstante, también esta traducción anónima acabó en el Índice de Valdés de 1559[44].

Era obra del calvinista español Juan Pérez de Pineda[45]. Hacia 1530, este ejercía en Sevilla de rector del Colegio de Doctrinos. Discípulo del predicador Juan Gil, conocido como el doctor Egidio, Pérez de Pineda descubrió las

[40] Véase la reedición moderna de la Biblia de Ferrara en Moshe Lazar, 1996. Véanse, también, *The Ladino Bible of Ferrara;* Hassán, 1994; y Morreale, 1994. Véanse más informaciones sobre una edición del Salterio en castellano de Abraham Usque en Leoni, 2001, pp. 127-136.

[41] Reediciones completas aparecieron en Ámsterdam en 1611, 1630, 1646, 1661, 1726 y 1762. A partir de 1661, se añadieron correcciones. Hubo también nueve reediciones parciales del Pentateuco y de los textos de los profetas y cuatro ediciones de los salmos. Véase Den Boer, 1994, pp. 256-260.

[42] Delgado, 2007, pp. 214-217.

[43] La traducción se titula *El Testamento nuevo de nuestro Senor [sic] y Salvador Iesu Christo. Nueva y fielmente traduzio del original Griego en romance Castellano*, Venecia, Iuan Philadelpho [Ginebra, Jean Crespin].

[44] Bujanda, Davignon, 1984, p. 543.

[45] La parte sobre Pérez de Pineda se funda en Menéndez Pelayo, 1880, t. II, pp. 458-465; Delgado, 2007, pp. 217-219; Wenneker, 2001, pp. 1046-1049; y Kinder, 1986, pp. 31-64. Véase Tablante Garrido, 1969, y *El Testamento Nuevo*, edit. por Foster Stockwell, 1958.

doctrinas reformadas, probablemente iniciado por este y por el predicador Constantino de la Fuente. Hacia 1530-1540, la ciudad de Sevilla era uno de los mayores centros del protestantismo en España, residencia antes de su exilio de otros traductores de la Biblia, como Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera. Se ignora cuándo Pérez de Pineda tuvo que abandonar su patria; probablemente, hacia 1554, cuando Juan Gil fue arrestado. Aun recorriendo Europa, continuó manteniendo contacto con la comunidad de Sevilla. Pérez de Pineda se instaló finalmente en Ginebra, donde publicó obras traducidas al español a partir de 1556, aunque su nombre solo figura en el registro de habitantes de la ciudad a partir del mes de octubre de 1558. Fue también en esta época cuando se dedicó a su traducción del Nuevo Testamento. De hecho, Pérez de Pineda adaptó estilísticamente la traducción de Enzinas y la hizo más calvinista. La epístola exhortatoria que aparece como prefacio de la edición fue dedicada a Cristo y a Felipe II y pretendía defender y propagar la fe cristiana, incluso calvinista. Pérez de Pineda subrayaba el carácter universal de los evangelios e, imitando a Enzinas, invocaba la gloria de su patria y de sus habitantes. Además, añadió elementos paratextuales a su traducción, también a la manera de Enzinas.

En 1557, Pérez de Pineda publicó su traducción del Salterio[46], también en Ginebra, aunque la portada menciona de nuevo la ciudad de Venecia. La traducción fue dedicada a María de Austria. En el prefacio, titulado «Declaración del fructo y utilidad de los psalmos para todo christiano», el autor describía la función de los salmos: estos son, sobre todo, un signo, una exhortación, un despertar, un relámpago o un bálsamo para los creyentes. Pérez de Pineda compara también el Salterio con un jardín y con un paraíso terrestres[47]. La traducción se incorporó al Índice de Valdés de 1559[48] y también al de Quiroga de 1583[49]. Próximo a Calvino y a Teodoro de Beza, Pérez de Pineda se estableció al final de su vida en Ginebra y en París. A su muerte, legó su fortuna para realizar su gran sueño; a saber, la impresión de una Biblia completa en español.

La Biblia del Oso de Casiodoro de Reina

En 1569 se publicó en Basilea, editada en Samuel Apiarius por Thomas Guarin, la primera traducción integral en castellano de la Biblia, realizada por Casiodoro de Reina[50]. Conocida como la Biblia del Oso a causa de la presencia

[46] La traducción se titula *Los Psalmos de David con sus sumarios en que se declara con brevedad lo contenido en cada Psalmo, agora nueva y fielmente traduzidos en romançe Castellano por el doctor Iuan Perez, conforme ala verdad dela lengua Sancta*, Venecia, Pedro Daniel.

[47] Delgado, 2007, p. 219.

[48] Bujanda, Davignon, 1984, pp. 527-528.

[49] Bujanda, 1993, p. 627.

[50] La parte sobre Casiodoro de Reina se funda en Menéndez Pelayo, 1880, t. II, pp. 466-478; Delgado, 2007, pp. 219-222; Wenneker, 1994, pp. 1524-1528; Hauben, 1967a, pp. 85-107. Véanse también Pecellín Lancharro, 2004, pp. 391-402; Roldán-Figueroa, 2005, pp. 205-224; Kinder, 1975; Verd, 1971, pp. 511-529; y Araujo, 1969, pp. 578-582.

de un oso deleitándose con miel sobre las guardas[51], la edición, probablemente, se sufragó con la ayuda de la herencia de Pérez de Pineda, y conoció numerosas reediciones y revisiones a lo largo de los siglos siguientes. Citemos, como ejemplo, la de Cipriano de Valera[52], que en 1602 publicó en Ámsterdam una revisión más calvinista de la traducción. La obra se difundió, pues, ampliamente entre los protestantes españoles.

Reina había sido fraile en el monasterio de San Isidoro del Campo, en los alrededores de Sevilla. Era un centro importante de estudio y de traducción de la Biblia, el lugar donde entró en contacto con las doctrinas reformadas[53]. A causa de sus simpatías, marchó del convento con un grupo de frailes y se instaló en Ginebra hacia 1557. En Ginebra, Reina se sentía extraño, sobre todo a causa de la rigidez de la doctrina de Calvino. Por eso, en 1558 dejó la ciudad por Londres, donde había sido ministro de los refugiados españoles protestantes. Durante este período, Reina comenzó su traducción de la Biblia. En 1562, la Inquisición de Sevilla lo declaró hereje y le remitió, por contumacia, al brazo secular *(en efigie).* Además, sus libros fueron incluidos en el Índice. En 1563, Reina partió hacia Amberes, donde se encontró con los autores de la Biblia Regia. Entre tanto, continuó trabajando en su proyecto de traducción. A partir de abril de 1564, Reina estaba en Fráncfort del Meno con su familia. Tres años más tarde, en 1567, se instaló en Basilea, donde se imprimieron 2.600 ejemplares de su traducción de la Biblia en septiembre de 1569. Parece haber utilizado la Biblia de Ferrara y las obras de Sanctes Pagnini y de Sébastien Castellion, pero también las de Valdés, Enzinas y Pérez de Pineda.

En el prefacio de la Biblia, Reina formulaba cuatro razones para justificar su traducción. Primero, manifestaba que la Sagrada Escritura era un instrumento legítimo para los hombres que deseaban la salvación. Segundo, según él, la idea de que la traducción violaría el respeto por la Biblia se originaba en formas de superstición y de religión que se alejaban del verdadero Dios. En tercer lugar, prohibir la traducción sería una afrenta a la luz y la verdad contenidas en la palabra divina. Finalmente, el estudio de la palabra de Dios había sido impuesto a todos, como lo atestiguaban los múltiples testimonios recogidos por los dos testamentos[54]. Reina también añadía una transcripción de la tercera y la cuarta reglas del Índice tridentino en latín y en español, traducidas por él, y les daba su propia interpretación. La tercera regla tomaba en cuenta las traducciones de la Biblia que se podían utilizar, mientras que la cuarta regla, célebre, precisaba que el lector de la Biblia debía ser apto para leerla y disponer del permiso del obispo. A partir de esas reglas, Reina concluía que la traducción de la Biblia estaba autorizada. La traducción se incluyó en el Índice de 1583[55].

[51] La traducción se titula *La Biblia, que es los Sacros libros del Vieio y Nuevo Testamento... Trasladada en Español*, Basilea, Samuel Apiarius por Thomas Guarin.

[52] Para más información, véanse Kinder, 1985b, pp. 165-179; y Hauben, 1967b, pp. 357-362.

[53] Pastore, 2010, pp. 316-317.

[54] Delgado, 2007, pp. 220-222.

[55] Bujanda, 1993, p. 198.

Tras la impresión de su traducción, Reina volvió a Fráncfort del Meno, donde obtuvo la ciudadanía local el 16 de agosto de 1571 y se adhirió a la fe, principalmente bajo la influencia de su amigo Matthias Ritter. Entre 1578 y 1585, en tiempos de la república de Amberes o república calvinista (1577-1585), Reina residió de nuevo en esta ciudad, donde permaneció hasta 1585. Regresó a Fráncfort del Meno, donde falleció en 1592.

En el curso de su vida, Reina luchó contra la inquisición redactando diversos libros que son célebres. Escribió la primera obra dirigida contra el Santo Oficio, titulada *Sanctae Inquisitionis hispanicae artes aliquot detectae, ac palam traductae (Exposición de las prácticas de la Santa Inquisición de España),* incluida en el Índice de 1583[56]. Este libro se imprimió en 1567 en Heidelberg bajo el seudónimo de Reginaldus Gonsalvius Montanus. En 1554, Reina tradujo al español *De haereticis, an sint persequendi (De los herejes, si deben ser perseguidos),* una obra de Sébastien Castellion que criticaba la actitud de Calvino y su justificación de la ejecución del antitrinitario Miguel Servet en Ginebra. Hacia 1580 publicó, siguiendo el modelo de Lutero, un catecismo.

AMBERES, TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL ESPAÑOL Y LA REFORMA

En el siglo XVI, sobre todo durante su segunda mitad, la literatura religiosa española abundaba en los Países Bajos meridionales, en particular en Amberes, una ciudad comercial y un centro tipográfico destacados. Abordaremos, ahora, la importancia de Amberes para el libro religioso y la producción de biblias en lengua española[57].

Además de las traducciones de la Biblia, los impresores de Amberes difundieron obras teológicas, libros de oraciones y de meditación, sermonarios y catecismos, todos ellos en castellano, así como obras de autores religiosos y profanos, como Antonio de Guevara o el predicador Constantino de la Fuente, quemado por la Inquisición española en 1560. La mayor parte de estos libros ya habían aparecido en España. En este sentido, conviene recordar las buenas relaciones económicas e intelectuales entre la ciudad de Amberes y España, que aproximaban a los impresores del mercado del libro español. Un buen número de las ediciones publicadas en los Países Bajos se destinaban a la exportación, no solo hacia España, sino también hacia Alemania y Francia. Estos libros debían ser relativamente económicos en la península ibérica. Pero una parte importante de la edición era destinada al mercado local amberino y flamenco[58].

[56] *Ibid*., p. 527.

[57] Este apartado se basa principalmente en De Nave, 2009, pp. 39-62; Robben, 1992, pp. 43-54; y Vermaseren, 1972, pp. 26-99.

[58] De Nave, 2009, pp. 39-45; Vermaseren, 1972, pp. 87-93.

En Amberes, diversos actores habían invertido en el mercado del libro religioso español, pero solo algunos impresores lo dominaron realmente, a saber, Joannes Steelsius (1500-1562, activo de 1533 a 1562)[59], Martinus I Nutius (1515-1558, activo de 1539/1540 a 1558)[60] y Christophe Plantin (*ca.* 1520-1589, activo de 1548 a 1589)[61]. Steven Mierdmans, Matthias Crom, Jean de Laet y Guillaume Simon imprimieron también obras en español de carácter religioso.

Nutius y sus sucesores tenían editados 151 libros en castellano de 1543 a 1615. Steelsius y sus sucesores publicaron 62 libros en castellano entre 1539 y 1574[62]. Nótese que, en 1558-1559, estos dos impresores detuvieron bruscamente la producción de libros religiosos en español, mientras que sus otras ediciones, sobre todo en latín, siguieron imprimiéndose[63]. Las razones de esta abrupta parada se relacionan con la política religiosa en vigor en España en esos años, como hemos visto en la primera parte de este capítulo. Así, en 1558, el rey Felipe II prohibió por ley la importación a España de los libros en lengua vernácula que nos disfrutaran de licencia real. Tras las muertes de Nutius, en 1558, y de Steelsius, en 1562, sus sucesores, unidos a otros impresores de Amberes, prosiguieron la impresión de obras en español a lo largo del período 1560-1585.

Por su parte, Plantin recibió el 1 de febrero de 1571 el lucrativo monopolio de la producción de las obras litúrgicas prescritas por el Concilio de Trento para el mercado hispánico e hispanoamericano. Entre 1571 y 1576 produjo no menos de 18 000 breviarios, 17 000 misales, 9 000 libros de horas y 8 000 otras obras de diversos tipos. Durante sus treinta y cuatro años de carrera, aunque editó en total 18 publicaciones en español, no imprimió ninguna traducción al castellano de la Biblia. Entre 1568 y 1572, Plantin editó la Biblia políglota de Amberes, conocida también como la Biblia Regia, una edición en cinco lenguas (griego, latín, arameo, hebreo y siríaco) dividida en ocho volúmenes y realizada bajo la dirección científica del español Benito Arias Montano, con el apoyo de Felipe II de España. Plantin tomó la iniciativa de esta traducción por dos razones: por una parte, quería renovar la primera Biblia políglota completa de Alcalá, denominada Complutense, concebida entre 1502 y 1517 bajo la supervisión del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros; y, por otra parte, Plantin, sospechoso de simpatías por la Reforma, consideró este proyecto como un medio para ofrecer el perfil de un católico ferviente[64].

[59] Más información sobre Joannes Steelsius en Rouzet, 1975, pp. 208-209.

[60] Más información sobre Martinus I Nutius en *ibid.*, pp. 161-162.

[61] Más información sobre Christophe Plantin en *ibid.*, pp. 177-179.

[62] Vermaseren, 1972, p. 27.

[63] Véase un resumen de las ediciones de Nutius y de Steelsius que aparecen en el Índice de Valdés en *ibid.*, pp. 73-84.

[64] De Nave, 1992, pp. 14-15; Voet, 1992, pp. 59-68. Véase más información sobre la Biblia Regia en Wilkinson, 2007, pp. 67-75; y *Prefacios de Benito Arias Montano.*

¿Cuáles fueron las traducciones españolas de la Biblia impresas en Amberes por los hombres aquí mencionados[65]? De entrada, hay que constatar que la impresión de esas traducciones comenzó bastante pronto. Ya en 1538, Steelsius publicó la traducción de las epístolas y evangelios de Ambrosio de Montesinos, cuya primera versión había aparecido en 1512[66]. Esta obra conoció un gran éxito, pues hubo reediciones de Steelsius en 1544, 1550 y 1558[67]. La edición de 1558 fue impresa por Jean de Laet por orden de Steelsius. En 1545, Joannes Steelsius editó una traducción de los salmos al español, pero se ignora de qué traducción se trata exactamente[68].

En 1543, Martinus I Nutius publicó la primera versión de una traducción de los siete salmos penitenciales, de los quince salmos graduales y de las lamentaciones de Jeremías. La obra no menciona al autor, pero se atribuye a Hernando de Jarava, un teólogo y capellán de la reina Leonor de Francia, hermana de Carlos V[69]. La obra completa la reimprimió Nutius en 1546 y 1556, y se incluyó en el Índice de 1559[70]. En 1550, este imprimió una parte de la obra bajo el título *Las liciones de Job con los nuevos psalmos*[71], que se incorporó al Índice de Valdés de 1551[72].

En 1543 apareció en Amberes, editada por Steven Mierdmans, la célebre traducción española del Nuevo Testamento realizada por Francisco de Enzinas, titulada *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Saluador Iesu Christo*. Se imprimieron dos versiones: con y sin el adjetivo *solo* referido al sustantivo *Salvador* en la portada[73]. Salvo algunas excepciones, todos los ejemplares con la palabra *solo* fueron destruidos; probablemente, a causa de la connotación luterana del término[74]. De hecho, el título original de la obra, que nunca fue

[65] Este resumen se basa en Pettegree, Walsby, 2011; Wilkinson, 2007; y Peeters-Fontainas, 1965.

[66] Debe observarse que Pettegree, Walsby, 2011, n. 4889; y Wilkinson 2007, n. 13323 mencionan una versión de esta obra fechada en 1512 y publicada en Amberes por un impresor desconocido. De hecho, la primera edición apareció en Toledo en 1512.

[67] Pettegree, Walsby, 2011, ns. 4918, 4923, 4925, 4932; Wilkinson, 2007, ns. 13336, 13341, 13346, 13352; Peeters-Fontainas, 1965, vol. 1, n. 813, 814, 815, 816. Véase, también, Vermaseren, 1972, p. 29.

[68] El título completo es *Psalterio*. Véanse Pettegree, Walsby, 2011, n. 4071; y Wilkinson, 2007, n. 1921.

[69] Bataillon, 1991, t. I, pp. 553 y 597.

[70] Su título completo es *Lo que en este libro esta traduzido de latin en lengua castellana, con una breve exposicion, es lo siguiente. Los siete psalmos penitenciales. Los quinze psalmos del caticungrado. Las lamentaciones de Jeremias*. Véanse Pettegree, Walsby, 2011, n^{os} 4066, 4075, 4123; Wilkinson, 2007, n. 1918, 1923, 1930; Peeters-Fontainas, 1965, vol. 1, ns. 114, 115, 117; Bujanda, Davignon, 1984, p. 529; y Vermaseren, 1972, pp. 28, 84.

[71] Pettegree, Walsby, 2011, n. 3928; Wilkinson, 2007, n. 1926; Peeters-Fontainas, 1965, vol. 1, p. 118. Véase también Vermaseren, 1972, p. 34.

[72] Bujanda, Davignon, 1984, pp. 502-503.

[73] Pettegree, Walsby, 2011, n. 4582, 4583; Wilkinson, 2007, n^{os} 1887, 1888; Peeters-Fontainas, 1965, vol. 1, n. 113.

[74] Véanse más detalles en Agten, 2013, pp. 231-232.

impreso, puede ser reconstruido como *El Nuevo Testamento, esto es, el nuevo pacto de nuestro Redemptor y solo Saluador Iesu Christo*, y tiene también connotaciones reformadas por el uso de *pacto*[75].

Jean de Laet publicó en 1555, por orden de Steelsius, la traducción española de la paráfrasis del Salterio latino del médico católico holandés Raynerius Snoy Goudanus (*ca.* 1477-1537), amigo de Erasmo[76]. Según Boehmer, la traducción española se publicó por primera vez en 1548 en Valladolid[77]. La versión latina apareció por primera vez en 1535 en Amberes editada por Michael Hillen van Hoogstraten y se reimprimió 23 veces entre 1535 y 1559. El Índice español de 1559 solo prohíbe la versión española de esta obra, mencionada como *Psalterio de Raynerio, en romance*[78].

La Biblia había sido leída en la península ibérica en diferentes lenguas vernáculas desde el siglo XIII. Las traducciones parciales o completas de la Biblia al castellano y las inevitables prohibiciones fueron a la par. A lo largo del siglo XVI, sin embargo, comenzaron a precisarse las posiciones de los defensores y de los detractores de la traducción de la Biblia, y las autoridades reales y la Inquisición española tomaron nuevas medidas. A pesar de ello, continuaron apareciendo traducciones de la Biblia, principalmente en el extranjero: en Italia, en Suiza y en los Países Bajos. Los traductores fueron judíos exiliados, como en el caso de la Biblia de Ferrara (1553), o exiliados religiosos que simpatizaban con la Reforma, como Francisco de Enzinas, Juan Pérez de Pineda y Casiodoro de Reina. La ciudad de Amberes fue uno de los principales centros tipográficos del libro español (religioso) en el extranjero. Además de obras teológicas, libros de oraciones y de meditación, sermonarios o catecismos en lengua española, se publicaron allí diversas traducciones parciales o completas de la Biblia al español.

[75] Título en latín: *Nouum Testamentum, hoc est, nouum foedus nostri redemptoris et solius servatoris Iesu Christi.* Basándose en el uso de Enzinas, NELSON (1999, p. 106) traduce *fœdus* como *pacto*, mientras que Menéndez Pelayo (MENÉNDEZ PELAYO, 1880, t. II, p. 227) convierte *fœdus* en *alianza*.

[76] PETTEGREE, WALSBY, 2011, n. 4103; WILKINSON, 2007, n. 1928; PEETERS-FONTAINAS, 1965, vol. 1, n. 116. Véase también VERMASEREN, 1972, p. 32.

[77] BOEHMER, EDUARD, 1874-1904, vol. 2, p. 360.

[78] BUJANDA, DAVIGNON, 1984, p. 528.

«COSAS PERNICIOSAS Y DE MALA DOCTRINA»

EL FALLIDO PROCESO POR HEREJÍA CONTRA FADRIQUE FURIÓ CERIOL EN LA UNIVERSIDAD DE LOVAINA (1556-1560)

Gert Gielis
KU Leuven (Catholic University of Leuven)

Conocí a Fadrique Furió Ceriol por casualidad. Consultando las actas del Consejo Universitario de Lovaina, observé en el margen del volumen correspondiente a los años 1556-1561 varias veces el nombre de «Furius»[1]. También en las actas de los *deputati* —el «comité ejecutivo» de la Universidad— se mencionaba varias veces dicho nombre[2]. Los consejeros universitarios instruían su proceso, que parecía ser de herejía. De las actas se desprendía que las autoridades universitarias comunicaban regularmente con el Gobierno en Bruselas acerca de este asunto. Algunas pesquisas en el Archivo Nacional de Bruselas aportaron efectivamente varios documentos relacionados con el proceso de Furius[3].

Personalmente no conocía al llamado Furius, pero mis investigaciones me revelaron que debía de tratarse del humanista español Fadrique Furió Ceriol o Fredericus Furius Ceriolanus[4]. Furió estudiaba en aquellos años en Lovaina y, efectivamente, estuvo implicado en un juicio. En la segunda mitad del siglo XVI, Fadrique Furió adquirió cierta fama como autor humanista. Su obra más influyente fue, probablemente, *Consejo y consejeros del príncipe* de 1559, un tratado maquiavélico sobre el arte de gobernar que dedicó a Felipe II[5]. El mismo Furió fue consejero en el entorno de la corte entre 1566 y 1579, lo cual parece extraño sabiendo que Furió fue perseguido en Lovaina por herejía. Por eso, conviene descubrir más detalles del juicio en su contra. En la literatura biográfica constan algunos datos sobre el juicio entablado contra Furió en Lovaina. Henri Méchoulan publicó, junto con su edición de *Consejo y consejeros*

[1] Rijksarchief Leuven (RAL), Fonds Oude Universiteit Leuven (OUL), 58: *Acta Universitatis Lovaniensis: Tomus 10 (1551-1567)*.

[2] RAL, OUL, 59: *Acta DD. Deputatorum Universitatis Lovaniensis: Tomus 11 (1551-1567)*. Estos *deputati* eran el rector (elegido cada medio año) y los decanos de las cinco facultades, quienes preparaban la agenda de la Universidad.

[3] Específicamente en el fondo Audiëntie [Audiencia] y en el fondo Geheime Raad (Spaanse periode) [Consejo privado, período español].

[4] Para información biográfica, véase Furió Ceriol, *Obra completa. El consejo y consejeros del príncipe. Bononia*, pp. 15-43; D'Ascia, 1999a; id., 1999b; Prosperi, 2010.

[5] Existe abundante literatura sobre este trabajo, véanse Truman, 1999; Scandellari, 2005; y Howard, 2012.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 111-125.

del príncipe, algunas cartas y solicitudes relacionadas con el juicio contra Furió que había encontrado en una recopilación en la Real Biblioteca de Bruselas[6]. Esa documentación revela que Furió fue detenido en 1559 por orden del rector a petición del mismo Felipe II, que fue encarcelado en la prisión universitaria y que, al cabo de dos meses, fue liberado, pero que, después, volvió a ser detenido. Su proceso habría terminado alrededor del 7 de abril de 1560, pero Furió huyó mientras Felipe II seguía deliberando sobre su pena.

Los documentos del archivo de la Universidad de Lovaina y del Real Archivo de Bruselas arrojan luz sobre este episodio. Además de su relevancia biográfica, el juicio contra Furió también ofrece una perspectiva sorprendente sobre el hecho de que la Universidad de Lovaina, a pesar de ser una aliada del rey en la lucha contra la herejía, trataba los casos de herejía en su propio seno. Finalmente, este caso representa a la vez un estupendo ejemplo de la complejidad de la lucha jurídica contra la herejía en los Países Bajos[7]. La tradicional organización medieval de la lucha contra la herejía a través de los tribunales episcopales y unos cuantos inquisidores papales de la Orden de los Dominicos, que a menudo trabajaban de manera conjunta, fue drásticamente modificada por Carlos V en la década de 1520. Por una parte, el emperador promulgó ordenanzas que obligaban a los tribunales provinciales —y posteriormente también a los tribunales locales— a perseguir la herejía. Por otra parte, hizo que el papa nombrara inquisidores generales que, a su vez, podían delegar funciones inquisitoriales. De ahí que, en los Países Bajos, existieran cuatro niveles distintos (tribunales episcopales, inquisidores dominicos pontificios, tribunales civiles e inquisidores «papales-reales») competentes para combatir la herejía. Además, la Universidad gozaba de autonomía jurídica para sus *suppositi* (los matriculados), por lo cual disponía de su propio tribunal[8]. Esta fragmentación jurisdiccional llevaba, a menudo, a conflictos internos y a obstrucciones en los procedimientos. A pesar de que disponemos de suficientes datos sobre la compleja organización de la lucha contra la herejía en los Países Bajos, aún carecemos de suficiente información sobre la práctica jurídica concreta de semejantes juicios por herejía. ¿Cómo se desarrollaba el procedimiento? ¿Qué partes estaban implicadas en él? ¿Cuáles eran las relaciones de poder y cómo evolucionaban? ¿Qué resultados se obtenían de esta combinación de factores? A menudo, ofrecer una respuesta a dichas preguntas y —por consiguiente— entender mejor cómo se combatían las heterodoxias en la sociedad resulta difícil por la falta de fuentes. A diferencia de los territorios ibéricos o italianos, los Países Bajos carecían de una inquisición centralizada. Por consiguiente, los historiadores no disponen de un archivo central. Estudiar sistemática y detalladamente los juicios por herejía es una ardua tarea, dado que tan solo existen escasos expedientes procesales que documenten los

[6] Méchoulan, 1973, pp. 259-271. Debido al estado de conservación, esta recopilación de cartas ya no está disponible para su consulta.

[7] Véanse al respecto Goosens, 1997; y Gielis, Soen, 2015.

[8] Vandeghoer, 1987.

juicios, más allá del nivel fragmentario. Los numerosos documentos relativos al juicio (o, mejor dicho, los juicios) contra Fadrique Furió Ceriol suponen, pues, un enfoque privilegiado de un juicio por herejía.

EL PERSONAJE FADRIQUE FURIÓ CERIOL

Fadrique Furió, nacido en Valencia en 1527, debió de salir de su país natal después de 1541[9]. Tras vagar por Europa, llegó a Colonia, donde los entornos reformistas del arzobispo Hermann von Wied influyeron en él. Este último pretendía llevar a cabo en su diócesis —y con la ayuda de los teólogos protestantizantes Martin Bucer y Philipp Melanchthon— una profunda reforma de la Iglesia de corte reformista moderado[10]. Es probable que Furió estuviera influido desde entonces por ideas erasmistas, reformistas e irenistas. Debido al fracaso de las tentativas de reforma de Von Wied y a su destitución, en 1546, Furió viajó a París, donde inició estudios de teología. Al volver a estallar en 1551 la interminable guerra entre Carlos V y Enrique II, varios estudiantes españoles abandonaron París para continuar sus estudios en Lovaina. Allí conocieron a compatriotas que llevaban ya más tiempo en la ciudad brabanzona y crearon una red de conocidos y amigos[11]. Su figura central era Pedro Ximénez cuya vivienda servía de lugar de encuentro informal para estos estudiantes españoles[12]. Ximénez, de origen portugués, pero nacido en los Países Bajos, era conocido por su excelente dominio del latín, griego y hebreo. A este cenáculo informal pertenecían algunos estudiantes que posteriormente adquirirían fama como los autores Sebastián Fox Morcillo, Felipe de la Torre, Lorenzo de Villavicencio y, también, Fadrique Furió Ceriol. Este último llegó a Lovaina en 1552 o a principios de 1553 después de haber participado en el asedio de Metz. La mayoría de ellos seguía clases en el famoso Collegium Trilingue, y algunos —como Furió y Villavicencio —también en la Facultad de Teología. Se reunían con frecuencia para discutir sobre las clases y sobre temas políticos y religiosos. Comentaban intensamente las ideas controvertidas del profesor de teología Michael Baius[13]. Las reuniones informales en casa de Ximénez hacen pensar un poco en los llamados *conventículos* que los reformistas venían organizando clandestinamente desde la década de 1520 en los Países Bajos.

Un expediente informativo del dominico Baltasar Pérez para los inquisidores en España nos permite conocer mejor al «grupo Ximénez[14]». El mismo Pérez había formado parte de este círculo, pero se distanció cuando parte

[9] Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. XII.

[10] Sobre el arzobispo Hermann von Wied, véanse VARRENTRAP, 1878; y LAUX, 2001.

[11] JANSSENS, 1992.

[12] TELLECHEA IDÍGORAS, 1963a, pp. 23-25.

[13] *Ibid.*, p. 23. Sobre Michael Baius, véase ROCA, 1957.

[14] El original se encuentra en la Real Academia de la Historia, *Proceso de Carranza*, IX, pp. 350-360. El expediente fue publicado en TELLECHEA IDÍGORAS, 1963a, pp. 34-45. Existen

de sus compatriotas empezaron a acercarse cada vez más a la heterodoxia. Después de regresar a su país, Pérez redactó un amplio informe sobre los españoles lovanienses y en mayo de 1558 lo presentó al tribunal de la Inquisición en Sevilla. A pesar de que el informe debe considerase con reservas, este ofrece una imagen del mundo y de las ideas de un grupo de estudiantes españoles. El informe también contiene varias sorpresas: el estudiante de teología Lorenzo de Villavicencio, conocido sobre todo por su férrea defensa de la fe de Roma y por ser un luchador fanático contra la herejía, parece haber defendido él mismo, en aquella época, opiniones poco ortodoxas[15]. Otro nombre mencionado de manera destacada por Pérez es el de Fadrique Furió. De hecho, aconsejó al tribunal de la Inquisición repatriar a Furió a España[16]. Pérez mencionó que Furió también había sido encarcelado, pero que fue liberado sin abjurar. ¿Qué pasó exactamente?

BONONIA: FADRIQUE FURIÓ FRENTE A GIOVANNI DI BONONIA SOBRE LA BIBLIA EN LENGUA VERNÁCULA

En el verano de 1556, Fadrique Furió Ceriol se encontraba en apuros. A principios de aquel año, Furió había publicado a través de Johannes Oporinus en Basilea su *Bononia sive de Libris sacris in vernaculam linguam convertendis, libri duo* o, brevemente, *Bononia*[17]. Como indica claramente el título, Furió comentaba la idoneidad de las traducciones de la Biblia, un tema controvertido en aquella época. *Bononia* reflejaba unas cuantas conversaciones que Furió había mantenido a solas con el profesor de teología Giovanni di Bononia[18]. Quedaron claras sus posturas opuestas en cuanto al tema de la traducción de la Biblia en lengua vernácula. Furió convirtió este intercambio de ideas en un debate público escenificado, que posiblemente refiriera las frecuentes *disputationes* celebradas en la Facultad de Teología. *Bononia* es una construcción retórica bastante compleja en dos partes. En la primera parte, recoge una serie de argumentos imaginarios a favor de la traducción de la Biblia en lengua vernácula que, a continuación, rebate llegando a la conclusión de que semejantes traducciones son censurables. En la segunda parte, Furió retoma los argumentos

---

pocos datos biográficos sobre Baltasar Pérez, pero al igual que Furió estudió en París en 1551 y, debido a la guerra, partió también hacia Lovaina para continuar con sus estudios.

[15] Tellechea Idígoras, 1963a, p. 25; Kinder, 1979, pp. 69-70.

[16] Tellechea Idígoras, 1963a, pp. 38 y 43-44.

[17] Para leer la publicación en español, véase Furió Ceriol, *Obra completa. El consejo y consejeros del príncipe. Bononia*, pp. 245-621.

[18] *Ibid.*, pp. 260-262, y 619-621. De acuerdo con Henri de Vocht, De Bononia había defendido durante su doctorado una tesis sobre la prohibición de la Biblia en lenguas vernáculas. Esto remite al origen de la controversia (De Vocht, 1955, p. 437). Sobre Giovanni di Bononia (1518-1564), véanse Valerius, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, p. 112; y Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire*, pp. 37-41.

a favor de la Biblia en lengua vernácula. Quiere demostrar que dichos argumentos son válidos y los completa con sus propios razonamientos[19].

El debate sobre las traducciones de la Biblia venía manteniéndose en Lovaina desde principios de la década de 1520[20]. Inicialmente, los teólogos adoptaron una actitud reservada. Aunque reconocían los riesgos de una lectura de la Biblia por parte de laicos sin formación, sí entendían el deseo de los laicos de disponer de la Biblia en lengua vernácula. En la práctica, inicialmente las traducciones de la Biblia se toleraban siempre y cuando permanecieran dentro de un marco ortodoxo. El profesor de teología Nicolaas Coppin —en su calidad de inquisidor general— incluso dio su permiso en 1527 para imprimir la Biblia Vorsterman, a pesar de que también esta edición se inspiraba en el reformismo[21]. La enorme popularidad de las traducciones heterodoxas de la Biblia hizo que, con el tiempo, los teólogos se mostraran más cautos y rígidos. Debía impedirse la distribución de semejantes traducciones *peligrosas* de la Biblia y estas habían de ser retiradas de la circulación. En el primer catálogo de libros prohibidos se incluyeron 24 traducciones de la Biblia[22]. Furió estaba muy familiarizado con las discusiones sobre la problemática de la Biblia, con las opiniones en Lovaina y con las traducciones al neerlandés y francés producidas en la Facultad entre 1546 y 1550.

La cuestión de la Biblia en lengua vernácula volvió a avivarse allá por 1552. En aquel año, el emperador consultó a la Facultad de Teología sobre una carta que había recibido del magistrado de la ciudad de Cortrique (Kortrijk)[23]. En dicha carta, las autoridades municipales de Cortrique preguntaban si era posible prohibir la lectura de la Biblia por parte de simples laicos, pues habían comprobado que, a consecuencia de ello, los laicos se distanciaban de la doctrina y de las prácticas de la Iglesia de Roma. En aquellos años el calvinismo ejercía una gran atracción en el Condado de Flandes, especialmente en Cortrique y sus alrededores[24]. El tema fue comentado por la Facultad. Furió fue testigo de dicho debate, que posteriormente le sirvió de inspiración para su *Bononia*[25]. La Facultad emitió una opinión en contra de la traducción de la Biblia en lengua vernácula y expresó su deseo de verla confirmada por edicto, pero parece ser que el emperador no siguió dicha opinión. No obstante, la posición de los teólogos debe considerarse más matizada de lo que parece. Según algunos teólogos, que adoptaron una postura más moderada, la traducción de

[19] Bleznick, 1968. Al respecto, hay una discusión detallada en Agten, 2010 (existe una versión en francés: Id., 2012).

[20] François, 2006; y otros artículos suyos sobre este tema.

[21] Id., 2002.

[22] Bujanda, 1986, p. 46.

[23] RAL, OUL, 443, f^os^ 21rº-23vº. Bogaert en Gilmont, 1980, pp. 294-297; François, 2007; id., 2015.

[24] Id., 2007, pp. 350-351. Véase RAL, OUL, 443, f^os^ 21rº-23vº.

[25] Furió Ceriol, *Obra completa. El consejo y consejeros del príncipe. Bononia*, pp. 199 y 342-345.

la Biblia en lengua vernácula no debía prohibirse necesariamente y podía ser autorizada bajo determinadas condiciones. También Furió se dio cuenta de ello. En *Bononia* distinguía tres facciones[26]. Un primer grupo estaba compuesto por los opositores radicales a la traducción de la Biblia en lengua vernácula. El segundo grupo incluía a los moderados dispuestos a tolerar la traducción de la Biblia en lengua vernácula siempre que cumpliera determinadas condiciones. Furió incluía en este grupo a los teólogos de Lovaina e incluso a los de París, donde prevalecía una postura más rígida con respecto a esta materia. El tercer grupo abogaba explícitamente por la traducción de la Biblia en lengua vernácula. Giovanni di Bononia, que sin querer dio su nombre a la obra, pertenecía, según Furió, al primer grupo, el opuesto a las traducciones.

EL PRIMER PROCESO (1556)

Los teólogos no estaban nada contentos con *Bononia*. Baltasar Pérez escribió que el libro causó escándalo en Lovaina: «Estas disputas se continuaron hasta que salió impreso un libro de un balenciano que se llama Federico Furio Seriolano, el qual escandalizó mucho y hecharon preso al autor dél». Para 1558, *Bononia* ya se había incluido en el Índice de Libros Prohibidos de Lovaina[27] y, en 1559, también se incorporó al Índice español y el Índice romano[28]. El libro también contenía fragmentos que, como se decía entonces, sabían a herejía. Por eso, los inquisidores generales Ruard Tapper y Michael Driutius pidieron al rector que iniciara un juicio contra Furió. Tanto Tapper como Driutius, indudablemente, pensaron que Furius era un *suppositus* de la Universidad y que, por lo tanto, estaba sujeto a la jurisdicción del rector, quien era en aquel momento el profesor de derecho Vulmar Bernaerts. Quizá Tapper había visto a Furió en algún momento durante una clase o en alguna otra ocasión en la Facultad. El 10 de junio de 1556, el rector abordó el tema Furió y la publicación de *Bononia*[29].Tras consultarse el registro de matrículas, sin embargo, se observó que Furió no estaba inscrito. Eso cambió inevitablemente el asunto. Los *deputati* decidieron que el rector debía abandonar el caso y dejar a Furió «a su propia defensa[30]». A fin de cuentas, Furió era un clérigo tonsurado.

Unas dos semanas después, el domingo 21 de junio, el rector recibió una carta de Manuel Filiberto de Savoya, gobernador de los Países Bajos, en la cual le ordenaba detener inmediatamente a Furió y recluirlo en un lugar seguro. No podía recibir la visita de nadie y debía redactarse una lista de sus libros. ¿Esta intervención le fue sugerida al gobernador por Tapper o Driutius? ¿O había más

[26] *Ibid.*, pp. 258-260.

[27] Bujanda, 1986, p. 311.

[28] Bujanda, Davignon, 1984, p. 359; id., 1991, p. 471.

[29] RAL, OUL, 59, fº 94vº. En una carta del 22 de junio (véase más abajo) afirmaba el rector que «*supra viginti dies vel circiter*», por lo tanto, alrededor de principios de mes estaba al tanto.

[30] RAL, OUL, 59, fº 94vº.

partes interesadas en la detención de Furió? El rector invitó inmediatamente a algunos compañeros profesores de derecho a su domicilio para comentar el caso. Se trataba de una cuestión jurídica complicada, entendía también el rector. Su rápida reacción destaca la extrema urgencia del tema. Ni Tapper ni Driutius asistieron a dicho encuentro. El rector propuso a la reunión restringida preguntar al gobernador si no habría sido informado erróneamente[31]. Al parecer, el rector no estaba convencido en absoluto de que Furió debiera ser considerado un hereje... A recomendación de los demás, se decidió detener a Furió, redactar una lista de sus obras y preguntar después al gobernador cómo proceder a continuación. Efectivamente, aquella noche Furió fue detenido por el *promotor* de la Universidad, el jefe de la policía universitaria, por así decirlo. Al día siguiente, el consejo universitario se reunió para debatir cómo abordar el asunto[32]. El rector se preguntaba si debía seguir adelante con el asunto a través del tribunal rectoral a pesar de que «el dictamen debía pronunciarlo el Oficial». También el consejo universitario opinaba que el tribunal rectoral no era competente. Por consiguiente, el rector escribió una carta al gobernador en la que abogaba a favor de la liberación de Furió[33], puesto que del catálogo de sus obras, que adjuntó, se desprendía que Furió no había cometido graves infracciones. Según el rector se trataba de pecados de juventud y había suficiente esperanza de que el joven se arrepintiera. El 8 de julio los *deputati* volvieron a reunirse sobre el caso[34]. Furió había escrito una súplica en la que indicaba que prefería comparecer ante el tribunal rectoral, pero el rector seguía esperando instrucciones de Bruselas. El rector había oído rumores según los cuales se había comentado «*in curia*» que Furió sería entregado a los inquisidores en España «lo cual, si sucediera, debería preocupar a Furió[35]». La actitud de la Universidad cambió bruscamente, pues quería evitarlo. Posiblemente temiera que su imagen se menoscabara si estudiantes sospechosos declaraban a los inquisidores dónde se habían contagiado de esas ideas equivocadas. La reunión decidió enviar a Jean de Vendeville, profesor de derecho[36], a Viglius para averiguar si al rey le incomodaría que la Universidad persiguiera a Furió. Vendeville partió ese mismo día a Bruselas. El 11 de julio informó de su encuentro[37]. Viglius le había dicho que el rey enviaría dentro de poco una *ordinatio* con su decisión al rector. Furió debía ser «liberado» bajo fianza y, durante las veinticuatro horas siguientes, trasladado a Bruselas[38]. Vendeville informó a Viglius unos días después de que se había encontrado a dos personas honorables

[31] RAL, OUL, 59, fº 95.

[32] RAL, OUL, 59, fºs 95-95vº.

[33] RAL, OUL, 59, fº 95vº. La carta se conserva en ARAB, Geheime Raad, 1281, n. 8 (con su propia numeración).

[34] RAL, OUL, 59, fº 95vº.

[35] RAL, OUL, 59, fº 95vº. Para la *leyenda negra* en los Países Bajos, véase Thomas, 1990.

[36] Véase Soen, 2010.

[37] RAL, OUL, 59, fº 96rº.

[38] ARAB, Geheime Raad, 1281, n. 1 (tiene su propia paginación).

y fiables como fiadores. La primera era Francisco Jover, capellán del rey y *doctor theologiae* por la Sorbona. La otra era Adrianus Amerotius, profesor de griego del Collegium Trilingue, pero este se retiró el 20 de julio. El 25 de julio Furió fue, efectivamente, liberado de la cárcel universitaria[39]. La actitud de la Universidad había vuelto a cambiar después de recibir la orden real. A pesar de que inicialmente el rector quería perseguir él mismo a Furió, no protestó contra el procedimiento impuesto. ¿Por qué no? ¿Acaso sabía ya que Furió no sería enviado a España? No está claro lo que sucedió después con él. ¿Fue trasladado realmente a Bruselas? Es la opción más plausible. En todo caso, la *liberación* no fue física, sino más bien una finalización de la causa ante el tribunal rectoral. Furió no fue enviado a España.

UN NUEVO PROCESO (1559-1560)

Tras su estancia en la cárcel, Furió continuó sus estudios lovanienses. En agosto de 1557 Furió se matriculó en la Universidad de Lovaina[40]. En dicha ocasión, Furió también tuvo que jurar los 32 artículos, una profesión de fe católica redactada por Ruard Tapper en 1544. Muchos estudiantes solo se registraban cuando verdaderamente querían obtener un grado. También pudo haber ocurrido así en este caso. ¿O quizá Furió también valoró el hecho de que, en caso de problemas, caería bajo la jurisdicción del rector, por lo cual no podría ser entregado a los inquisidores (españoles)?

Podemos suponer que Furió siguió asistiendo a los encuentros en casa de Pedro Ximénez. El informe al respecto, redactado por Baltasar Pérez y entregado a los inquisidores de Sevilla, fechado en 1558, caracteriza a Furió como una figura atea con ideas radicales y tendencia a abrazar nuevas convicciones, del tipo de las que se asociaban a los alemanes[41]. Pérez aconsejaba enviar a España cuanto antes a Furió (y a algunos estudiantes españoles más). Es probable que dicha información también se expidiera a Bruselas, donde aún permanecía Felipe II. Probablemente, semejantes informes contribuyeran a que el rey emitiera un edicto en julio de 1559 según el cual quedaba prohibido a todos los estudiantes españoles estudiar en el extranjero, a excepción de Roma y unas instituciones españolas más[42]. Se ordenó a los estudiantes españoles que abandonaran los Países Bajos, lo cual causó cierta inquietud en la Universidad.

En aquel período, en algún momento de julio de 1559 —desconocemos la fecha precisa—, se volvió a encerrar a Furió. La orden de detención no procedía

[39] RAL, OUL, 59, fº 96vº. La respuesta del rector se conserva en forma de minuta en ARAB, Audiëntie, 214, fºs 171rº-vº.

[40] *Matricule de l'Université de Louvain*, p. 551, n. 248.

[41] Tellechea Idígoras, 1963a, p. 43.

[42] *Novísima recopilación de las leyes de España*, lib. 1, tít. VII, ley 25. Véase Pou y Martí, 1946, pp. 435-436.

del rector sino del rey, que tenía previsto viajar próximamente a España[43]. El 1 de agosto la reunión de diputados comentó una súplica de Furió en la que pedía al rector, en dicho momento el jurista Gysbert Loyden, la detención por su cuenta y riesgo («*suo periculo*») del estudiante portugués Ferdinandus Danthes[44]. Furió había descubierto que Danthes lo había acusado. Según Furió, la acusación no solo era injusta, sino también corrupta. El necesitado Danthes habría sido sobornado por el fraile dominico español Vincente Ponce[45], un licenciado en teología, para llevar a cabo una campaña difamatoria contra Furió y acusarlo de ateísmo[46]. Parece una denuncia muy extraña. ¿Quizá guardara relación con la publicación aquel mismo año de su *Consejo y consejeros del príncipe*? ¿Hay una relación con el informe de Pérez en el que se califica a Furió de ateo? Dado que la detención se llevó a cabo explícitamente a cargo del rey, la campaña difamatoria también debe de haberse desarrollado en los estratos más altos. Quizá la persecución fue impulsada por el descubrimiento de grupos (cripto)luteranos en Sevilla y Valladolid y los autos de fe. Los sospechosos de herejía también debían detectarse y combatirse más allá de las fronteras.

Desde la cárcel, Furió hizo lo posible para hacer que persiguieran a la persona que lo había acusado, y tuvo éxito[47]. Danthes, que estaba a punto de salir hacia España, fue encarcelado a principios de agosto. A lo largo de dicho mes, el tribunal rectoral investigó la denuncia contra Furió. Asimismo, el arcipreste de San Pedro, Michael Driutius, también inquisidor general y oficial de la diócesis de Lieja, se interesó por el caso. Al igual que el rector, fue alentado por la gobernadora Margarita de Parma[48]. Ambos concluyeron que Furió era inocente de la denuncia de ateísmo. Mantuvieron correspondencia al respecto con Bernardo de Fresneda, el confesor del rey, y hasta le enviaron una copia de los documentos del proceso. Fresneda les prometió remitirles los deseos del rey al respecto, pero partió junto con el rey a España sin contestarles[49]. Durante la reunión del 28 de agosto también los diputados estaban convencidos de la inocencia de Furió[50]. Decidieron enviar una carta a la gobernadora «sobre el estado de la situación y la inocencia del sospechoso». A principios de septiembre, Furió

[43] La gobernadora remarcó en diferentes cartas que Furió fue arrestado «por expreso deseo del rey» («*par charge expresse du roy*»).

[44] RAL, OUL, 59, fº 156vº.

[45] Vincente Ponce: al igual que Furió, provenía de Valencia y se había matriculado en la Universidad de Lovaina en 1552 (véase *Matricule de l'Université de Louvain*, p. 450). Ponce fue descrito en el memorial de Baltazar Pérez como un trabajador diligente y un buen cristiano (Tellechea Idígoras, 1963a, p. 43).

[46] De la información de otros documentos se desprende que Furió fue arrestado bajo la acusación de herejía (véase Méchoulan, 1973, pp. 262-263).

[47] RAL, OUL, 59, fº 156vº. Véase, también, la carta del rector a Margarita de Parma (25 de octubre de 1559), en ARAB, Audiëntie, 1720.2.

[48] Méchoulan, 1973, p. 259. El inquisidor general Ruard Tapper había muerto ese mismo año.

[49] ARAB, Audiëntie, 1720.2, n. 15 (carta de 25 octubre de 1559).

[50] RAL, OUL, 59, fº 158rº.

fue liberado por el rector bajo fianza a petición propia[51]. Según la gobernadora, el rey no estaba satisfecho con dicha liberación, para la cual no había dado su autorización[52]. Sin embargo, aún no había sido pronunciada una sentencia definitiva, ni por el tribunal universitario ni por el inquisidor general.

La cosa no terminó allí. En octubre, tanto Ponce como Furió intentaron convencer a la gobernadora Margarita y le remitieron sus súplicas con sus deseos. Furió deseaba obtener una sentencia definitiva en las causas pendientes y ser rehabilitado para poder regresar a España antes de que llegara el invierno libre de cualquier sospecha. Asimismo, quería una condonación de las deudas por su encarcelamiento y la persecución de los que lo habían denunciado si resultaba ser inocente. Furió se mostraba combativo y seguro de su causa[53]. Ponce, por su lado, insistía en que se volviera a encarcelar a Furió «mientras dure el proceso y mientras él [Furió] proceda contra ellos». Le sorprendía sumamente la excarcelación de Furió, a pesar de que estaba acusado de herejía y de que sus libros habían sido incluidos en el Índice de Libros Prohibidos. La gobernadora envió las dos súplicas al rector el día 20 de octubre, acompañadas de dos cartas bastante contradictorias[54]. En la primera afirmaba apoyar la súplica de Ponce y, un tanto irritada, ordenaba al rector que resolviera el asunto. Destacaba que el rey no estaba satisfecho con la excarcelación de Furió. Pero en la segunda carta sobre la súplica de Furió, le ordenaba al rector que no emprendiera absolutamente ninguna acción hasta que llegaran instrucciones del rey[55].

Efectivamente, poco después Furió volvió a ser encarcelado[56]. Durante dos meses las fuentes no mencionan ningún dato sobre los procesos contra Furió. Todo el asunto estaba estancado, para disgusto de Furió, que presentó una nueva súplica a finales de diciembre con el objetivo de que los procesos finalizaran[57]. Se hizo asistir por un abogado, Petrus Vanderanus, doctor en ambos derechos. Para entonces la causa de Furió se había convertido en una complicada maraña de distintos procesos. Sin embargo, los juicios llevados a cabo entre los españoles no podían finalizarse antes de terminar el proceso de la Inquisición. Pero, en 1559, los tres inquisidores generales habían muerto —el último de ellos Michael Driutius en septiembre— y todavía no se había nombrado a sus sucesores. La reunión de los *deputati* decidió averiguar si era posible obtener una sentencia en el proceso de la Inquisición, dado que les parecía injusto que debieran «aplazarse tantas causas debido al proceso de la Inquisición[58]». Cuanto más se

[51] RAL, OUL, 58, fº 69rº.

[52] Méchoulan, 1973, p. 261.

[53] *Ibid.,* pp. 259-260.

[54] RAL, OUL, 59, fº 159rº; ARAB, Audiëntie, 1720.2.

[55] Méchoulan, 1973, p. 259.

[56] Esto se desprende de la respuesta del rector Gysbert Loyden a la gobernadora (ARAB, Audiëntie, 1720.1). La carta está fechada el 25 de octubre, pero no fue enviada hasta el 27 (RAL, OUL, 59, fº 159rº).

[57] RAL, OUL, 59, fº 161vº.

[58] RAL, OUL, 59, fº 161vº.

prolongaba el juicio, más problemas surgían. En la cárcel, la tensión aumentaba, lo cual se expresaba sobre todo mediante violencia verbal, gritos y riñas, pero también fuera de la cárcel ambos bandos mantenían una viva discusión. Además estaban los importantes gastos. Motivos suficientes para que el rector dirigiera una súplica a la gobernadora en la que, explícitamente, le pedía permiso para pronunciar una sentencia en el proceso de la Inquisición[59]. El rector no quería sortear o ignorar la Inquisición, tal y como había sido instalada por el rey, ni pronunciar una sentencia por cuenta propia sin consultar a la gobernadora, pero sí quería dejar resuelto el asunto cuanto antes.

A mediados de enero, Maximilien Morillon, vicario de la diócesis de Arrás y asesor de la gobernadora, viajó a Lovaina con instrucciones de esta para el rector[60]. Durante el encuentro entre ambos, quedó claro que la gobernadora deseaba que el rector le entregara a Furió, de modo que pudiera enviarlo a España para que este compareciera ante el juez[61]. El Gobierno consideraba a Furió un preso del rey, por lo cual estaba sujeto al edicto de Felipe II que obligaba a todos los estudiantes españoles a regresar a España. La Universidad se negó a acceder a dicha petición por considerarla una violación de sus privilegios. Había que esperar una sentencia antes de que pudiera disponer eventualmente de Furió. La Universidad insistió en que su institución disfrutaba de libertad para pronunciar ella misma una sentencia. La respuesta de la Universidad, que se expuso una vez más en una carta a 17 de enero de 1560, agradó a la gobernadora, tal y como pudo comprobar personalmente el profesor de derecho Elbertus Leoninus[62]. Margarita autorizó que la Universidad, «para la conservación de sus privilegios»[63], dictara primero una sentencia, pero insistió en que, a continuación, Furió fuera extraditado. A este fin, la Universidad tuvo que mantener correspondencia con Jacques van Dongelbergh, el baile —equivalente de un corregidor— de Brabante[64], quien recibió instrucciones de la gobernadora para trasladar a Furió —después de la sentencia del rector— al castillo de Rupelmonde[65]. Dongelbergh también fue a entregar la carta de Margarita al rector, lo cual podría indicar que la gobernadora esperaba efectivamente una rápida conclusión del caso por parte de la Universidad. Esta estaba muy satisfecha con la autorización de la gobernadora y dejó entender que los distintos procesos entre Furió y los demás españoles —refiriéndose indudablemente a Ponce y Danthes— podrían finalizar en un espacio breve de tiempo[66]. De repente, las cosas se aceleraron y cinco días después los *deputati* discutieron un proyecto de sentencia[67].

[59] ARAB, Geheime Raad, 1281, s. f. (n. 3).

[60] MÉCHOULAN, 1973, p. 265.

[61] RAL, OUL, 59, fº 163rº.

[62] ARAB, Geheime Raad, 1281, s. f. (n. 4); RAL, OUL, 59, fº 164rº.

[63] En original: «*pour la conservation de voz privileges*».

[64] MÉCHOULAN, 1973, pp. 266-267.

[65] ARAB, Geheime Raad, 1281, s. f. (n. 6).

[66] ARAB, Audiëntie, 263, fº 6rº.

[67] RAL, OUL, 59, fºs 164rº-vº.

Pero una vez más el caso Furió se estancó: a finales de febrero el preso volvió a presentar una súplica para ser liberado bajo fianza[68]. En el pasado, la Universidad siempre se había mostrado dispuesta y había insistido ella misma en favorecer una rápida tramitación del asunto, pero de repente adoptó una postura expectante y quiso esperar investigaciones adicionales antes de acceder a la petición[69]. ¿Fue la complejidad jurídica la que causó tanta demora? ¿O es que la Universidad volvió a inquietarse sobre un eventual envío de Furió a España, indudablemente para comparecer ante la Inquisición? Un encuentro entre Maximilien Morillon y el rector el 25 de marzo de 1560 podría ofrecer una respuesta a esta pregunta[70]. Parece ser que el asunto ya no estaba en manos de la Universidad. ¿Acaso debemos volver a tomar en cuenta los problemas causados por la carencia de inquisidores? Además había diferencias entre los jueces del tribunal universitario. Posteriormente, la Universidad también se referiría a la confusión y a las dudas causadas por las instrucciones indecisas y contradictorias procedentes de Bruselas[71].

Finalmente, el 7 de abril, se pronunció una sentencia[72]. El tribunal rectoral declaró a Furió inocente del delito de herejía, pero lo condenó al pago de los gastos del proceso y de su estancia en la cárcel. El tribunal rectoral no quería pronunciar una sentencia definitiva antes de que la gobernadora comunicara sus deseos y órdenes. Pero la Universidad sí insistió en pedir a la gobernadora que tomara una decisión cuanto antes, dado que la liberación de Furió era muy urgente. El 8 de abril se reunieron los *deputati* sobre la liberación de Furió[73] quien había comunicado querer amortizar sus deudas durante las siguientes dos horas. Los *deputati* estaban deliberando cómo proceder para entregar a Furió a Dongelbergh, cuando Petrus Vanderanus interrumpió la reunión y anunció que Furió quería comunicar unas cuantas cosas a los *seniores* de las distintas facultades. El rector, no obstante, decidió convocar a todo el consejo de facultades para deliberar sobre la extradición, un «asunto serio». La reunión decidió que había que recluir a Furió en un lugar más decente a la espera de una carta de la gobernadora. Estimaba, asimismo, que Furió no debía ser extraditado sino liberado, siempre que la gobernadora estuviera de acuerdo. El acta de esta reunión no menciona nada sobre las comunicaciones anunciadas de Furió[74].

El 11 de abril, llegó la respuesta de la gobernadora[75]. A pesar de la insistencia de la Universidad para lograr una rápida decisión, anunciaba que ella misma deseaba esperar instrucciones del rey. Mientras tanto, la Universidad debía

[68] RAL, OUL, 58, fº 72vº.

[69] RAL, OUL, 59, fº 165rº.

[70] RAL, OUL, 59, fº 167rº.

[71] ARAB, Audiëntie, 263, fº 55rº.

[72] ARAB, Audiëntie, 263, fº 44rº; RAL, OUL, 59, fº 167rº.

[73] RAL, OUL, 59, fº 167vº.

[74] RAL, OUL, 58, fº 74rº.

[75] Méchoulan, 1973, p. 268.

«actuar de tal manera que agradara al rey[76]». También Furió había hecho llegar una carta en la que ofendía a la Universidad y a tres doctores no especificados[77]. El consejo universitario decidió que el promotor debía perseguir a Furió si este se negaba a mencionar los nombres de los doctores. Unos días después, Furió se disculpó y pidió perdón. La Universidad «tomando en cuenta que Furió pasaba sus días en una mazmorra», lo perdonó[78].

Ni después de este revuelo resultó posible proceder a la liberación. Furió ya había presentado numerosas súplicas e instruido repetidas veces a su abogado Vanderanus para que solicitara su liberación bajo fianza o, por lo menos, su traslado a una celda más adecuada. El 11 de abril lo intentó aduciendo que estaba enfermo[79]. Los *deputati* aceptaron su petición siempre y cuando Furius se sometiera a un examen médico para averiguar si efectivamente estaba enfermo. Dado que los días 22 y 26 de abril volvió a presentar nuevas súplicas, es probable que su enfermedad fuera una excusa[80]. Al parecer, resultaba difícil definir las condiciones de la liberación de Furió, a pesar del acuerdo de principios de la Universidad. A finales de abril o principios de mayo, finalmente fue trasladado a una habitación en la casa del rector. Los *deputati* lo habían autorizado con la condición de que Furió liquidara sus deudas[81]. En aquel período se resolvieron todos los asuntos pendientes relativos a Furió. El 8 de mayo la Universidad envió una carta a la gobernadora en la que le preguntaba qué decidir en el caso Furió[82]. Una vez más, insistió también en su liberación. Al fin y al cabo, ya había sido absuelto y, además, estaba dispuesto a asumir los gastos del proceso. Pero no llegó respuesta de Bruselas. Y Furió quedó encerrado, puesto que la Universidad y el Gobierno no alcanzaron un acuerdo sobre las condiciones de liberación[83].

El 26 de mayo el asunto dio un giro inesperado[84]. Tras haber permanecido encarcelado durante más de siete meses, Furió escapó de la casa del promotor y se refugió en el convento de Bogaarden[85]. Una investigación posterior sobre su huida, realizada en agosto, reveló que Furió había tendido una trampa[86]. Estando ausente el promotor, había atraído a una criada a su habitación

[76] *Ibid.*

[77] RAL, OUL, 58, f^{os} 74r^{o}-v^{o}.

[78] RAL, OUL, 59, f^{o} 168r^{o}.

[79] RAL, OUL, 59, f^{o} 168r^{o}.

[80] RAL, OUL, 58, f^{os} 74v^{o}-75r^{o}; RAL, OUL, 59, f^{o} 168r^{o}.

[81] RAL, OUL, 59, f^{o} 168r^{o}.

[82] ARAB, Staat, en Audiëntie, 263, f^{o} 55.

[83] RAL, OUL, 59, f^{os} 167r^{o}-168v^{o}.

[84] RAL, OUL, 59, f^{os} 169r^{o}-169v^{o}.

[85] Todavía en la reunión del 25 de mayo (RAL, OUL, 59, f^{o} 169r^{o}) se discutieron dos cartas de Furió, una dirigida al rector y otra a la Universidad, pero el resumen no indica de qué temas trataban. Puesto que no hay ninguna mención de una huida, podemos deducir que Furió escapó poco después de esta reunión, o que en ese momento el rector aún no estaba al tanto de la fuga.

[86] RAL, OUL, 58, f^{o} 77r^{o}.

haciendo ruido. Al abrir esta la puerta, Furió le entregó un real para que fuera a comprarle azúcar. La criada se marchó sin cerrar la puerta de la habitación de Furió ni tampoco la puerta de la casa, y este aprovechó la ocasión para fugarse. Los *deputati* decidieron ocultar el asunto de momento y no informar a la corte. O bien Furió debía ser vigilado en el convento por el prior mismo bajo su cuenta y riesgo, o bien el prior debía permitir que el promotor vigilara allí mismo a Furió. A continuación, el rector también envió a Petrus Vanderanus a Bruselas para obtener una respuesta a la última carta de la Universidad sobre la liberación de Furió. Como había dudas sobre si Furió permanecía aún en el convento, decidieron registrar el convento al día siguiente[87]. Si no se hallaba a Furió ese día o el siguiente, habría que informar a la corte. Pero el rector insistió en que de momento los *deputati* debían guardar silencio. Cuando al día siguiente se registró el convento de Bogaarden, resultó que el pájaro había volado[88]. Unos días después llegó a oídos del promotor que Furió había huido a Lieja[89]. La directiva universitaria ya no se preocupó del asunto. Probablemente se alegrara de haberse quitado de encima a Furió.

La huida de Furió al principado de Lieja —y posteriormente a Colonia y Aquisgrán— supuso, de hecho, el fin del proceso. A mediados de junio, Furió aún intentó obtener un salvoconducto para regresar a Lovaina y pagar sus deudas[90]. A pesar de que el rector estaba dispuesto a entregárselo, parece que eso no sucedió. Tres años después, el dominico Alonso del Canto, un agente encargado de devolver a España a españoles sospechosos, logró convencer a Furió para que regresara a España[91]. Recibió amnistía del rey. Ya en su patria, Furió logró desarrollar cierta carrera en la corte. A pesar de su pasado sospechoso, sirvió a Felipe II como *gentilhombre de la Casa del Rey*. Entre 1574 y 1577 regresó a los Países Bajos, esta vez como emisario real. En ese contexto redactó en 1575 una propuesta de paz titulada *Remedios*[92]. Tras el Edicto Eterno (12 de febrero de 1577), Furió salió para Italia junto con las tropas españolas. Pronto regresó a España donde, sin embargo, no ocupó más cargos importantes. Ya no salió de su país natal y falleció en 1584 en Valladolid.

La reconstrucción del (de los) proceso(s) fallido(s) contra Fadrique Furió Ceriol aclara muchas dudas sobre este episodio de su vida solo conocido por los documentos publicados por Henri Méchoulan en 1973. Furió estuvo preso dos veces en la cárcel universitaria. Su controvertido libro sobre las traducciones de la Biblia desempeñó algún papel en las acusaciones durante el primer proceso únicamente. Su segundo proceso fue consecuencia de una campaña difamatoria.

[87] RAL, OUL, 59, fº 169rº-vº.

[88] RAL, OUL, 59, fº 169rº-vº.

[89] RAL, OUL, 59, fº 170rº.

[90] RAL, OUL, 58, fº 76 (en fº 76vº).

[91] Truman, Kinder, 1979, pp. 67, 69, 71-72.

[92] Lagomarsino, 1978. Publicado en Méchoulan, 1973, pp. 228-234.

El valor de este asunto es más que el meramente biográfico. Ilustra la compleja interacción entre las distintas autoridades en cuanto a la jurisdicción en materia de herejía y las dificultades prácticas de la persecución de esta. A la vez, aclara la manera de actuar de la Universidad de Lovaina contra los sospechosos de herejía. El asunto Furió revela la posición ambigua de la Universidad que —sorprendentemente— no reaccionó de una manera muy sensible a los rumores procedentes de España según los cuales albergaba a herejes. Investigó a fondo las acusaciones y decidió liberar al sospechoso. Aunque se mostró dispuesta a seguir las órdenes del Gobierno, a la hora de la verdad quiso, en primer lugar, hacer valer sus privilegios, aun en contra de la voluntad del Gobierno. De alguna manera, incluso parece que la Universidad protegió a Furió. Mientras que tradicionalmente se considera la Universidad un bastión de la ortodoxia católica y un pilar de apoyo leal de la autoridad española, el caso Furió ofrece una imagen más matizada.

LA REFORMA CATÓLICA QUE NO PUDO SER

LOS *COMENTARIOS AL CATECHISMO CHRISTIANO* DE BARTOLOMÉ DE CARRANZA

Maria Laura Giordano
Universitat Abat Oliba CEU, Barcelona

A pesar de la abundante y seria aportación documental proporcionada por José Ignacio Tellechea para el estudio de Bartolomé de Carranza, teólogo dominico y primado de las Españas, el mismo historiador vasco constataba cierto inmovilismo y una falta de interés de la historiografía española sobre este personaje, encallado en el paradigma inquisitorial y casi sepultado en él. Ironizando, lo atribuía a «imperdonable pecado de pereza mental si no de falta de honestidad científica y moral[1]», pero sobre todo a la complicadísima encrucijada histórica en la que el dominico desempeñó un papel decisivo. Por su talante dialogante y actitud reformadora, Carranza representó el momento de máximo acercamiento que España experimentó con el mundo protestante, mientras se estaba fijando el paradigma de la ortodoxia, tal vez de forma autónoma respecto a la política eclesiástica romana. De hecho, creo que la imagen que mejor escenifica este momento singular del catolicismo español es la del prelado que escribe sus *Comentarios al catechismo cristiano*. Pocos libros han sido tan cruciales para la historia del cristianismo como el que salió de la imprenta de Amberes en 1558 y cuyo autor era el recién nombrado arzobispo de Toledo. No tuvo tiempo de difundirse cuando en el agosto del año siguiente Carranza fue arrestado por la Inquisición, a las órdenes del inquisidor general Fernando de Valdés. Su celo en la defensa de la ortodoxia se concertó con la línea inflexible de Paulo IV, que entonces ocupaba el trono pontificio. Ambos encarnaron la intransigencia católica que persiguió a los cardenales *spirituali* y de actitud dialogante, como Giovanni Morone y Reginald Pole, y que desencadenó el *affaire* teológico-político de más envergadura del siglo XVI, el proceso inquisitorial al arzobispo de Toledo, un pleito de una duración e intensidad desmedidas, diecisiete años y veinte volúmenes que acabaron por agotar la resistencia física y psicológica del acusado[2].

[1] Tellechea Idígoras, 1968, t. I, p. 62.
[2] Id., 1966.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 127-143.

Para prohibir sus *Comentarios* el Santo Oficio llegó a bloquear en la Universidad de Alcalá el escrutinio sobre los libros impresos, de manera que allí no se pudiera opinar sobre el *Catechismo*. Fernando de Valdés eliminó todos los votos favorables al tratado y logró impedir el debate sobre la obra. No pudo impedir, sin embargo, que, bajo petición del mismo Carranza, dieran voto favorable eminentes teólogos de la época, lumbreras como los dominicos fray Juan de la Peña y fray Pedro de Soto. A pesar de ello, Valdés incluyó el tratado de Carranza en su Índice de los Libros Prohibidos en 1559. Sin embargo, en 1563 el *Catechismo* fue aprobado por los teólogos de la comisión del Índice en el Concilio de Trento, después de un acto inaudito que partió en dos la asamblea, lo que evidenció una profunda fractura dentro de la delegación española, entre los obispos y teólogos fieles a la Inquisición y a Felipe II y los más independientes, que fueron quienes aprobaron el tratado[3]. Entre estos últimos volvemos a encontrar al teólogo Pedro de Soto. Tellechea dio a conocer el documento de la controvertida aprobación tridentina: allí, a pesar de las maniobras del embajador de Felipe II, un grupo de prelados, capitaneados por el arzobispo de Praga y el embajador del emperador Fernando de Augsburgo, Anton Bruz de Müglitz, sentenció —*toti orbi christiano*— que el *Catechismo* de Carranza contenía una sana doctrina en todas sus páginas (*ubique*). Fue una «bofetada a la Inquisición española» que había censurado la obra incluso antes de apresar a su autor[4].

Confiamos a Tellechea el encargo de resumir el estado historiográfico de la cuestión: el protestantismo castellano ha sido un *topos*, como lo definió Marcel Bataillon[5], que se ha convertido en *tópico* historiográfico, puesto que la tendencia general fue la de mantener por inercia, a través del uso de unos oportunos y cómodos corchetes, su indefinición teológica e histórica[6]. En otras palabras, lo que en la visión del historiador francés tenía que ser un reto, una vez superada la rigidez monolítica del concepto de *herejía*, fue visto, en cambio, como un punto de llegada. La persistente imagen inquisitorial de Carranza no desmiente la perduración de esta situación, aunque la investigación de las últimas décadas haya progresado en la dirección contraria, documentando la densidad doctrinal de algunos fenómenos heterodoxos del siglo XVI, como el alumbradismo, a través de una lectura en clave cultural y sociopolítica[7]. Frente a una inmersión teológica «necesaria», aunque todavía pendiente, dentro de las entrañas del luteranismo español sin corchetes, se levanta la obra del padre Tellechea, construida durante medio siglo de fructífera investigación y culminada con el descubrimiento de una humanidad poco corriente y de una identidad católica fiel y apasionada. La formación dominicana de Carranza, que lo hacía sensible al discurso tomista sobre las virtudes, así como al agustinismo que lo acercó al

[3] Id., 1987a, pp. 348-402.

[4] *Ibid*., p. 380.

[5] Bataillon, 1995.

[6] Tellechea Idígoras, 1986, pp. 300-321.

[7] Bœglin, 2003; id., 2016; Pastore, 2004; Giordano, 2004.

tema crucial de la gracia[8], confirman esta pertenencia. Este estudio se propone investigar la textura teológica del *Catechismo* y su compleja historia intelectual para intentar despejar la indefinición historiográfica que envuelve todavía la categoría inquisitorial de luteranismo.

EL CLIMA IRENISTA DE LA DÉCADA DE 1540

El primero de los coloquios de Ratisbona se celebró en 1541[9]. Por iniciativa del emperador se reunieron en esa ciudad de Baviera los delegados del bando católico, Gaspare Contarini, Giovanni Morone y Johann Eck; y, como representantes de la causa evangélica, Philipp Melanchthon, Martin Bucer y Johannes Pistorius Senior. Después de debatir los 23 capítulos del *Libro de Ratisbona*, se llegó a un acuerdo sobre la doctrina de la doble justificación, que representó uno de los momentos de mayor acercamiento entre las dos partes, menos dispuestas a ceder, sin embargo, sobre otras cuestiones relevantes, que causaron el fracaso del encuentro. Aquel año Carranza era profesor de teología en el colegio dominico de San Gregorio de Valladolid, donde predicaba un cristianismo bíblico y paulino y perfectamente anclado en los preceptos de la Iglesia católica romana. Más tarde fue nombrado consultor de la Suprema. En el mes de abril de 1545, Carranza se unió a la delegación imperial para participar en la primera fase del Concilio de Trento. En los sermones pronunciados en esa sede, apostaba por la lectura de la Escritura; en segundo lugar, hacía referencia a la llamada universal a la perfección, a la santidad —en línea con el erasmiano *monachatus non est pietas*—; y la tercera idea, enfatizada con más fuerza que las otras, subrayaba la importancia del fundamento interior de la fe, sin el cual todo se reduciría a *vanae cerimoniae et nudi cultus*[10]. En 1547, en Venecia, se publicaba una obra suya, repleta de citas evangelicas: *Controversia de necesaria residentia episcoporum*[11], destinada a tener mucha resonancia en las decisiones conciliares que plasmaron la figura del obispo ideal tridentino. El año anterior, en 1546, en Ratisbona se celebró un nuevo coloquio. La parte alemana pareció estar cerca de alcanzar un acuerdo si no hubiera sido por los delegados romanos, inflexibles sobre el tema de la justificación. Entonces el Concilio se trasladó fuera de las tierras del Imperio (en Bolonia) mientras el emperador maniobraba para que se retrasara la publicación del decreto sobre la gracia y la justificación. Carlos V volvió a intentar un nuevo acuerdo *in extremis* movilizando a Pedro de Soto, un gran teólogo dominico y su confesor personal,

[8] Tellechea Idígoras, 1981, pp. 277-291.

[9] Augustijn, 1993, pp. 64-80.

[10] Tellechea Idígoras, 1970, pp. 135-175.

[11] En 1547, se publicaron en las prensas venecianas dos obras de Carranza: una *Controversia* sobre la autoridad de la Sagrada Escritura, de la tradición, del concilio y del papa, y otra *Controversia de necessaria residentia episcoporum*. Véase Carranza de Miranda, *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos*.

junto con otro teólogo, Pedro de Maluenda, para que retomaran el texto que se deseaba debatir, redactado en origen por Julius von Pflug, para hacerlo más conciliador. El nuevo documento imperial se llamó *Interim Augustanum* (que no hay que confundir con el primer *Interim*, el de Ratisbona de 1541) y se firmó en mayo de 1548. En él, el emperador quería dejar claro a los protestantes que el edificio católico, también en su aspecto sacramental, podía todavía reformarse, como evidenciaban las disposiciones sobre sacerdotes casados y la comunión bajo las dos especies. Pero si miramos las fechas, nos damos cuenta de que mientras la Iglesia católica acababa de votar el decreto sobre la gracia y la justificación, consiguiendo un equilibrio muy «sabio[12]» entre obras y gracia, en el que ninguna de las dos prevalecía, el emperador, con su *Interim* de Augsburgo, ponía otra vez en cuestión la doble justificación para encontrar un acuerdo con los protestantes. He aquí las palabras del quinto punto del documento, titulado *De modo per quem justificationem accipit:*

> Dios no lo justifica por las obras buenas que hace el hombre, sino según su misericordia, y es gratis, esto es, no por su mérito. Dios no actúa con el hombre como con un tronco, sino que lo atrae de buena gana, si es un hombre adulto. De hecho, este hombre no recibe los beneficios de Cristo sino por la gracia proveniente de Dios, y su mente y su voluntad se apartan del pecado. A continuación, la misma gracia divina mueve su mente hacia Dios a través de Cristo, y este movimiento es la fe[13]…

Dios cuenta con la voluntad del hombre, es decir, con su cooperación, para poder actuar en él y moverlo hacia el bien. Se había logrado, así, el punto de máxima conexión posible entre los teólogos católicos y los evangélicos. Además, en este documento estaba presente el concepto de *beneficio de Cristo,* según el cual el hombre no se salva por sus méritos sino por la «*redemptionem per sanguinem Christi*», una idea que años más tarde brilló en el *Catechismo* de Carranza.

Pero, a pesar de todos los esfuerzos y buenas intenciones del bando católico, este intento de negociación interreligiosa también fracasó. Uno de sus autores, Pedro de Soto, se había formado en la Escuela de Salamanca, y fue un maestro de maestros. El más famoso de sus discípulos fue Domingo de Soto. En 1543 fue nombrado, junto con Melchor Cano, maestro en teología (era un gran reconocimiento que el maestro de la Orden de Predicadores otorgaba solo a algunos de los teólogos dominicos que destacan por la excelencia de sus aportaciones en el ámbito de la ciencia teológica; de hecho en toda la provincia de España solo lo tenían doce dominicos). Tras ser nombrado confesor del emperador tuvo que trasladarse a Alemania y, en 1542, recibió el cargo de vicario general de

[12] Quilliet, 2007, p. 313.

[13] «*Deus non ex operibus justitiae, quae fecit homo, sed secundum suam misericordiam justificet illum, idque gratis, hoc est, sine merito eius* […] *Deus non agit cum homine ut cum trunco, sed trahit eum volentem, si adultus sit; talis enim non accipit beneficia illa Christi, nisi praeveniente gratia Dei, mens eius atque voluntas movetur ad detestationem peccati* […] *Mox eadem gratia divina movet mentem in Deum per Christum, et hic motus est fidei*». Carro, 1931, p. 193.

aquello territorios. Respaldó a Carlos V en su oposición a que el Concilio de Trento fuera trasladado por requerimiento del papa a Bolonia. Desde 1548 hasta el primero de mayo de 1551 no hubo actividad conciliar por la situación militar en Europa. Entonces el dominico ya no era confesor imperial. Pidió dejar el cargo después de que el *Interim* causara una ruptura con el emperador. Pedro de Soto quería que el documento fuera impuesto a los protestantes, pero Carlos V no siguió el parecer de su confesor y prefirió adoptar una conducta más permisiva[14]. Venancio Carro, un historiador dominico, autor, en 1931, de una biografía intelectual de Pedro de Soto, se mostró indignado por las críticas, según él injustificadas, que el *Interim* recibió de la parte católica, por ser un documento que «conservó intacta la doctrina católica» y que hubiera podido salvar la unidad entre los cristianos[15].

¿Y Carranza? En el verano de 1548 volvía a España después de una estancia de tres años en Trento. Allí había conocido, entre otros, a Reginald Pole[16], un importante representante, junto con Morone y Contarini (este último falleció un año antes que se abriera el Concilio)[17], del irenismo[18]. Volvió a encontrar al prelado inglés más tarde, en 1555, durante su estancia en Inglaterra, cuando formó parte de la delegación que acompañó a Felipe II en su viaje a las islas británicas para contraer matrimonio con María Tudor. Con el veneciano Contarini, representante papal en el Coloquio de Ratisbona de 1541[19], Carranza compartía numerosas posturas teológicas, así como la trayectoria humana: ambos pagaron muy caro sus posicionamientos en materia de fe y ambos concibieron, con apenas algunas décadas de diferencia, una teología de la justificación por la fe centrada en el beneficio de Cristo[20].

El arzobispo de Toledo escribió sus *Comentarios al catechismo christiano* con la finalidad de tener un manual al que el cristiano pudiera hacer referencia frente a la gran incertidumbre doctrinal y al alarmante contagio de la herejía luterana. Pensaba en la evangelización de Inglaterra, urgente por la ignorancia de los pastores y el avance de la propaganda protestante, razones que lo llevaron a aceptar la propuesta del sínodo inglés de redactar el catecismo[21]. El suyo no fue uno más en una temporada que se caracterizó justamente por una imponente floración catequética, en la que muchos habían escrito este tipo de manual, no solo en el ámbito católico, desde Erasmo a Soto, Meneses, Constantino de la Fuente o Gropper, sino también en el bando protestante, con los

[14] *Ibid*., pp. 214-215.

[15] *Ibid*., pp. 190-206.

[16] Sobre las relaciones Pole-Carranza, véase Tellechea Idígoras, 1964, pp. 159-282.

[17] Mackensen, 1960, pp. 36-57.

[18] Morone tuvo un proceso inquisitorial en los años 1557-1559 del que se libró por la muerte de su capital enemigo Paulo IV (Giampietro Carafa, papa durante los años 1555-1559). Fue entonces cuando Pío IV le confió la gestión de la última fase del Concilio de Trento.

[19] Eells, 1928, pp. 355-372.

[20] Mackensen, 1960, pp. 49-53.

[21] Tellechea Idígoras, 1964, pp. 159-282.

de Lutero, Calvino, Melanchthon, Ecolampadio y otros. Se dispuso a escribir con prisa, encontrando el tiempo a pesar de sus múltiples incumbencias, y en dos años, entre 1555 y 1557, ya había redactado un voluminoso tratado. Había un gran equívoco que aclarar y por esta razón volvió a las fuentes evangélicas y a la tradición de la Iglesia, basada en el pensamiento tomista y agustiniano.

El espíritu irenista y el anhelo ecuménico de los coloquios interreligiosos de los años cuarenta, perfilados de una forma sintética en estas líneas, reviven en las páginas del *Catechismo* de Carranza. A mi parecer, la antorcha del irenismo no se apagó en el último coloquio interreligioso y, posteriormente, con la salida de la escena política del emperador en 1558. Era verdad que ya no eran los años cuarenta, en los que todo era posible, y que a finales de los cincuenta cada uno estaba alistado en un bando. A pesar de eso, el dominico seguía pensando en una reforma de la Iglesia en términos espirituales: *Regnum Christi est spirituale*[22]. Su evangelismo lo acercaba a las posiciones protestantes, que atacaron la dimensión institucional y jerárquica de la Iglesia católica. De hecho, la eclesiología del *Catechismo* no sintonizó con el espíritu contrarreformista, por dejar en segundo plano esos aspectos. Sin embargo, como mucho evangelismo español, particularmente el de las corrientes paulinas y erasmizantes que habían florecido en España desde finales del siglo xv, se mantuvo fiel a la Iglesia.

LOS *COMENTARIOS AL CATECHISMO CHRISTIANO*

En la primera parte de esta obra, Carranza explica algunos conceptos fundamentales de la doctrina católica como la Pasión y muerte de Cristo, la resurrección, ascensión y bajada a los infiernos, juicio final y las tres personas de la Trinidad, siguiendo un articulado entramado de citas bíblicas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El volumen de citas de la Escritura es tal que se ha afirmado con razón que esta obra se puede leer como un intento de vulgarización del Evangelio, con sus más de dos mil citas. Carranza citó muy poco la patrística, se limitó casi únicamente a san Agustín y a santo Tomás: los dos teorizadores de la doctrina católica de la gracia. Y aunque entre sus fuentes estuviera también el *Enchiridion christianae institutionis* del teólogo católico alemán Johannes Gropper, esta vinculación no despersonaliza el *Catechismo* carranciano[23].

En el *Catechismo* el ilustre prelado se pronunció sobre el asunto más candente y controvertido del momento en lo concerniente a la política eclesiástica, la prohibición de la Biblia, después de los Índices de 1551 y de 1554. Aunque fueron los Reyes Católicos los primeros en restringir su difusión, debido a la presencia de los judíos que la utilizaban para adoctrinar y hacer proselitismo, la Escritura en vernáculo, como constataba Carranza, seguía circulando en la Península.

[22] Esta eclesiología espiritual fue recuperada por la Iglesia católica en el siglo xx, en el Concilio Vaticano II.

[23] Para un cotejo, aunque limitado solo a la parte eclesiológica de los *Comentarios* y esta «fuente» alemana, reenvío a las páginas de Tellechea Idígoras, 1973b, pp. 33-77.

El Concilio de Trento, por otra parte, no se pronunció en modo definitivo ni tajante sobre este tema, sino que adoptó una postura oscilante. Carranza expresó una posición moderada, en línea con el que se fue asentando como el modelo de difusión de la Biblia española: las ediciones parciales de libros y partes de las Escrituras. Según el fraile dominico, la Inquisición y los índices hacían bien en prohibirla, por una necesaria precaución. Sin embargo, las partes de las Escrituras que no tocaban cuestiones dogmáticas y que tampoco causaban problemas interpretativos no tenían por qué ser censuradas: algunos libros del Antiguo Testamento que se limitaban a dar consejos y amonestaciones —los Proverbios y el Eclesiastés y los libros históricos— y del Nuevo, los actos de los Hechos de los Apóstoles, las epístolas y los evangelios. Además, añadía una aclaración sorprendente en un teólogo que había sido perseguidor de heréticos, como él: afirmaba que los «discípulos» del Espíritu Santo podían leer la Biblia incluso mejor que los que sabían latín y que tuviesen una formación[24]. Aquí hay un eco de una conocida expresión de Juan de Valdés, un iluminado español que dirigió los más selectos círculos evangélicos en Italia en la década de los treinta del siglo xvi, según la cual «el negocio cristiano» no se aprende mediante «ciencia», sino a través del «libro de la experiencia»[25]. Y aunque parece que los dos hombres no llegaron a conocerse, sabemos que Carranza compartía la forma de leer las Escrituras de Valdés[26].

El prelado abrió su tratado con una *vis* polémica muy palpable: todos estudian la propia religión, los judíos, los musulmanes, excepto los cristianos. Estos últimos parecen olvidar lo que había dicho san Pablo: el efecto de la Biblia sobre el corazón de los hombres es que «tengamos cierta esperanza de nuestra salvación[27]». Los «cristianos de costumbre, pero no de juicio y ánimo» no tienen toda la culpa: si no conocen la Biblia es porque los prelados, los obispos y los curas han dejado, más que en ninguna otra época, «de enseñar al pueblo las cosas de su religión»[28]. Carranza era dominico y sabía bien que esa había sido la razón que movió a Domingo de Guzmán a fundar en el siglo xiii la Orden de Frailes Predicadores, porque los obispos, siendo ellos los únicos responsables de la predicación al pueblo, tenían abandonada esta importantísima misión y los herejes habían ocupado ese espacio.

[24] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, pp. 114-115.

[25] Valdés, 1979, p. 139.

[26] Tellechea Idígoras, 1962a, pp. 373-400.

[27] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 188.

[28] *Ibid.*, pp. 118-119. Carranza seguramente recordaba el texto del canon X de la Institución de Predicadores del Concilio de Letrán, que dice: «De ahí se sigue que, como acontece con frecuencia, los obispos, por sus ocupaciones múltiples, enfermedades corporales, incursiones hostiles u otras ocupaciones, por no decir nada del defecto de ciencia, que en ellos ha de ser reprobado por completo, y en modo alguno tolerado en el futuro, por sí mismos no bastan para servir al pueblo en la mesa de la Palabra de Dios».

Aunque contundente, Carranza ofrecía una corrección fraterna. Sin embargo, no eran tiempos para las autocríticas: su amonestación era de por sí suficiente para que este texto no llegara a circular y no tuviera ningún eco en España.

El talante de militante católico de Carranza emerge en este tratado impulsado por la necesidad de aclarar un gran malentendido: la «religión interior», que se iba afirmando como un concepto adscrito al área protestante, había sido, en cambio, una parte integrante de la fe católica, de sus textos y de sus fundadores e intérpretes, como san Pablo y san Agustín. Convencido de la necesitad de hacer frente al desafío de la reforma luterana, el prelado consideraba que la Iglesia católica tenía que reapropiarse de aquel paulinismo que el mundo protestante reivindicaba como suyo y que Roma había abandonado a los cismáticos. Este hombre dialogante intentó recuperar el auténtico legado católico reconduciendo los debates que ellos aspiraban a apadrinar —Ley/Evangelio[29], espíritu/letra, la libertad del cristiano[30], la densidad espiritual del reino de Cristo[31]— al original sustrato teológico-filosófico de la Iglesia. Empezó a hacerlo como teólogo imperial en su primera etapa tridentina, en los años 1545-1548. Gracias a la licencia papal para leer libros vedados, accedió entonces a los escritos de Lutero y de Melanchthon. De sus lecturas quedaron unos apuntes, redescubiertos por Tellechea[32], adjuntos a los papeles de su proceso inquisitorial, en los que reflexionaba y comentaba las posiciones de los luteranos que iban a ser examinadas en el Concilio. Estas largas transcripciones de los textos luteranos glosados por Carranza tocaban los puntos neurálgicos del debate interreligioso, como la justificación por la fe, la confesión, la gracia, la libertad del cristiano. Las coincidencias de pensamiento se dieron sobre aspectos teológicos comunes: «*non in omnibus discrepant ab ecclesia*», escribía Carranza, pensando sobre todo en la doctrina paulina, que consideraba haber sido «usurpada» por Lutero[33]. Esta actitud dialéctica y dialogante del prelado estaba en sintonía con las directrices trazadas por el cardenal Reginald Pole en un discurso pronunciado en Trento en 1546, en el que animaba a los obispos a desprenderse del lema *id Lutherus dixit, ergo falsum est*, y a aceptar lo bueno que había en sus escritos.

Carranza, como dominico, sintió el deber de volver a poner en auge la teología de la redención de la Iglesia, fundamentada en el pensamiento de santo Tomás y san Agustín sobre la gracia y basada en la equilibrada solución que el aquinate había encontrado al dificilísimo problema de cómo conciliar el libre albedrío con la acción de la gracia santificante. Redescubrir las fuentes del catolicismo, lo que los dominicos llamaban *tradición,* en medio de aguas enturbiadas por el afán de reaccionar ante el peligro luterano, era sin duda una operación arriesgada.

[29] Tellechea Idígoras, 1978a, pp. 3-47.

[30] Id., 1978b, pp. 301-363.

[31] Id., 1979, pp. 3-56.

[32] Id., 1977a, pp. 403-431; véase, también, id., 1978a, pp. 3-47; id., 1978b, pp. 301-363; id., 1979, pp. 3-56.

[33] *Ibid.,* pp. 52-53.

En el fragmento de este tratado que cito a continuación, el prelado dominico ponía el sello católico sobre la más controvertida de las enseñanzas paulinas, cuya lectura había *iluminado* Lutero y desencadenado el conflicto con los católicos: la justificación por la fe. Pisaba fuerte, seguro de defender esta tradición que su orden custodiaba desde antaño.

> De esta fe dice S. Pablo: en la religión de Cristo, ni las obras hechas por la ley ni las obras hechas por gentiles valen ante Dios para nuestra salvación, sino *la fe que obra por la caridad* [...] De esta fe se ha de entender lo que S. Pablo algunas veces dice: que *el justo vive por la fe* y que todos somos justificados y salvos por ella. A la fe en este estado llama S. Agustín fe justificante, fe operante y fe de cristianos, y la otra en un tratado llama fe de demonio, porque aquella manera de creer se halla en ellos[34].

Estas palabras chocan no solo con la configuración doctrinal que Trento adoptó después del decreto de 1547 sobre la doctrina de la gracia, sino también con la línea intransigente en materia de ortodoxia del pontificado de Paulo IV (1555-1559). Escudado por la autoridad de san Agustín, Carranza se atrevió a llamar nada menos que «fe de demonio» «aquella manera de creer» que «se halla en ellos», aludiendo a la fe que tiene su raíz en el hombre y no fuera de él. Es difícil no ver la analogía de esta imagen con la idea de fe proclamada en Trento en 1547. Allí, para diferenciarse de las posiciones protestantes, se llegó a teorizar un concepto de *fe* en el que la acción salvadora de Dios en el hombre (la gracia) quedaba al mismo nivel que el papel de libre albedrío y la capacidad del cristiano de construir su propia salvación.

Carranza, en el fragmento citado, usaba las palabras de Pablo, según el cual «todos somos justificados y salvos» por la fe y la caridad que brota de esta. Era esa, en esencia, la posición de la doctrina católica tradicional sobre aquel controvertido tema. Aquí observamos una conexión directa con el capítulo sexto del *Interim* de 1548, que ya desde el título, *De caritate et bonis operibus*, resaltaba la unión entre fe y caridad: las obras emanan de la caridad y son un efecto de la gracia de Dios: *cum ex caritate profluant et gratiae Dei effectus sint* [35].

En las palabras de Carranza se vislumbra el temprano amanecer del debate teológico más importante del siglo, el *de auxiliis divinae gratiae*, una disputa doctrinal que, hacia finales del siglo XVI, opuso a dominicos y jesuitas, en conflicto para determinar si la salvación viene de la gracia o de las obras.

[34] Cursiva del original. CARRANZA DE MIRANDA, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, pp. 137-138.

[35] Véase CARRO, 1931, p. 194.

EL *BENEFICIO DE CRISTO*

En los *Comentarios al catechismo christiano*, Bartolomé de Carranza esbozó una propuesta de reforma del sentimiento cristiano en la que apostó por una iglesia cristológica, fundamentada en el Evangelio y construida en torno al concepto paulino de *beneficio de Cristo*: he aquí el eje central de su reforma. El origen de la fórmula *beneficio de Cristo* remontaba a la lectura que Melanchthon había hecho del Evangelio[36]. En su formulación estaría implicado Erasmo, que Melanchthon pudo conocer y apreciar en su edición del Nuevo Testamento, publicado en Basilea en 1516 con el título de *Novum Instrumentum*. La lectura de las notas filológicas, que el humanista redactó para aquel texto, parece haber sugerido al discípulo de Lutero la idea de llamar *beneficium Christi* el don supremo de la salvación mediante la fe. Con esta fórmula abrió sus *Loci comunes* en la edición de 1521. Sin embargo, este concepto no tiene solo un origen melanchthoniano. También cabe considerar su largo y subterráneo recorrido en los escritos de otros religiosos españoles anteriores a Melanchthon y a Lutero, y su profundo arraigo en el subsuelo espiritual español. *Non est hic locus* para detenerse en ello, un argumento al que he dedicado un estudio *ad hoc*[37], pero es importante tener presente que hubo en España una precoz sensibilidad paulina, expresión de la peculiar fisionomía de la historia espiritual española, *contaminada* por el factor innovador representado por los conversos. Ellos fueron el elemento acelerador, que convertiría España en un laboratorio religioso de lo nuevo[38]. En la encrucijada decisiva que había sido el siglo XV en Castilla, la atormentadísima asimilación de una nueva masa de cristianos de origen judío introdujo un factor específico en el cristianismo peninsular: el apego a la Biblia, y en especial a la parte más teorética y especulativa de ella como las epístolas paulinas. Todo ello constituyó una herencia espiritual muy viva que se transmitió a través de la tratadística y las universidades. Y bien, esta idea de iglesia cristiana ya estaba presente en España, incluso antes de Erasmo y Lutero.

El mapa de este concepto se enriqueció de la vinculación/filiación italiana con la publicación en Venecia, en 1543, anónima, del tratado titulado *Beneficio di Cristo*[39]. Su autor resultó ser un monje benedictino discípulo de Juan de Valdés.

Y llegamos a la presencia del beneficio de Cristo en el texto del *Catechismo*. En el fragmento que viene a continuación, su autor afirmaba, siguiendo a santo Tomás, que la salvación del hombre requiere un trabajo personal, pese a estar actuando en él la gracia de Dios[40]. No se puede delegar esta tarea a la

[36] CAPONETTO, 1968, pp. 271-274.

[37] GIORDANO, 2004 y 2010.

[38] PASTORE, 2003 y 2004.

[39] FONTANINI DA MANTOVA, *El Beneficio di Cristo*; texto crucial del evangelismo italiano, se volvió a imprimir en 1545-1546. Se sospecha que detrás de esta reimpresión estarían los «*cardinali spirituali*».

[40] TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles,* pp. 733-734.

Iglesia, puesto que el «negocio de la salvación» requería al cristiano un trabajo sobre sí mismo. No era, en el fondo, una posición muy lejana de la tesis de la doble justificación[41]:

> Dice uno: «Yo pienso de ir al cielo porque soy cristiano». Y preguntado qué cree, dice que todo lo que cree y enseña la Iglesia. Preguntado qué sea eso, dice que no lo sabe. No sé cómo puede ser salvo por la fe; porque, no sabiendo lo que dice ni siendo alumbrado de ella, ¿cómo por virtud de la fe podrá obrar el negocio de su salvación[42]?

Carranza se asentó, así, en una posición equidistante de la doctrina luterana, así como de la religión exterior y ritualista, que seguía siendo la práctica corriente. Y finalmente relacionaba el beneficio de Cristo directamente con la justificación del cristiano:

> Hasta que este murió [Cristo], ninguno, por justo que fuese, pudo entrar en el cielo; pero después que con su pasión abrió las puertas del cielo, entran los que salen justificados por ella […] Estando vosotros muertos […] *os resucitó Cristo consigo, perdonándoos todos vuestros pecados y rasgando las escrituras firmadas de vuestras manos, con que estuvisteis obligados a muchas y graves penas* […] *Por estas palabras declara S. Pablo este beneficio de la pasión de Cristo*[43].

En la teología del beneficio de Cristo, la muerte del Redentor es la fuente primordial de la salvación:

> Pagando Cristo por nosotros, rasgó la obligación, y aunque la ley dure y viva, pero no condena a ninguno de los incorporados y resucitados en Cristo. […] En particular tenían los hombres sobre sí otras obligaciones impuestas por sus pecados […] de todas los libró Cristo por su pasión[44].

En mi opinión, la vigencia de la ley mosaica y su convivencia con ley evangelica, aquí recordada por Carranza, se pudo haber beneficiado de un siglo de pensamiento converso que justamente había conservado esa relación, mientras que la teología luterana consideraba que las dos leyes no podían compaginarse.

[41] Para los luteranos, el principio de salvación está fuera del hombre: es la gracia santificante la que actúa gratuitamente en el cristiano. Dios salva a todo el mundo por los méritos de Cristo, pero esta salvación será efectiva cuando la persona esté preparada para alcanzarla. Esto ocurre porque la naturaleza humana ha sido corrompida por el pecado y necesita pasar por un camino de preparación para lograr la salvación que Cristo tiene reservada a quien cree en Él. Esta elaboración *doble* del tema de la justificación permitía salvar la acción gratuita de la gracia santificante con un papel activo del hombre en su propia salvación, por lo tanto, fe y obras.

[42] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 145.

[43] *Ibid.*, p. 244. Cursiva del original.

[44] *Ibid.*, p. 245.

Veamos otro fragmento del *Catechismo*. Su autor, un hombre en el culmen de su carrera eclesiástica y con los ojos de todos dirigidos hacia él, fue capaz de escribir las siguientes palabras, que evocaban la peligrosa doctrina alumbrada de la impecabilidad de los «perfectos[45]»:

> Como dice S. Juan en la primera canónica, c.3: *Todo hombre que es nacido de Dios* por obra del Espíritu Santo, *no hace pecado, porque la simiente de Dios está en él*, que son las virtudes cristianas; y mientras ellas estuvieren, no puede pecar, porque le hacen hijo de Dios. Y el mismo ánimo del hombre con malas raíces y malos puestos, aunque tenga fe, da malos frutos, malas palabras y malas obras y malos pensamientos[46].

En esta glosa afirmaba que la presencia de Dios en el hombre, «la simiente de Dios», produce las virtudes. Sin ella, el hombre no tiene nada: ni fe, ni virtudes, ni obras. «La simiente» es la gracia que obra en el hombre y que se hace tangible a través de las virtudes. Quien está en gracia de Dios no peca, mientras que aquel que no la tiene sí peca, aunque tenga la fe, las obras y las virtudes. Carranza demostraba, así, un gran dominio de la argumentación teológica en este intento de proponer la doctrina agustiniana de la gracia a través de la inatacable primacía de las virtudes, tan tomistas y tan ensalzadas por la Iglesia tridentina. Y lo hace en el más puro estilo de la tradición teológica de su orden, una tradición que se había asentado sobre la síntesis entre tomismo y agustinismo. Pero, sobre todo, demostraba una gran valentía por proponer un tema, el de la gracia que produce un estado que imposibilita el pecado, estigmatizado como heterodoxo (impecabilidad) en la historia espiritual española de aquellos años. Sin embargo, este concepto vuelve a aparecer en las páginas de Carranza en toda su integralidad evangélica y bien integrado dentro de su concepción humanística del hombre. La libertad de conciencia es el elemento subyacente, que asume la humanidad de Cristo, no ya como un momento normativo rígido e inapelable, sino como un horizonte afectivo que guía los pensamientos y la conducta del cristiano.

He aquí cómo se posiciona sobre la *vexata quaestio* que había dividido para siempre a Lutero y a la Iglesia católica: si la salvación viene de las obras del hombre o si la otorga la gracia de Dios de forma gratuita:

> Todo lo debemos a Cristo, y todo lo mereció él para nosotros, y de allí traen todo su valor nuestras obras: porque las que no nacen de allí, por buenas que sean, no tienen valor alguno delante el acatamiento de Dios […] En el que se puso en un palo por nosotros consiste nuestra salvación, y que no hay otro remedio para salvarse los hombres que el remedio de la cruz[47].

[45] Sobre los «perfectos» en el alumbradismo toledano, véase Giordano, 2014, pp. 49-70.

[46] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 137. Cursiva del original.

[47] *Ibid.*, pp. 186-187 y 215.

Resulta difícil, en el siguiente fragmento citado, no ver una alusión a la *limpieza de sangre* en este beneficio de Cristo que «lava» cualquier ofensa y «vergonzosa culpa»[48], restaurando la pureza de las almas de los pecadores[49]:

> El alma fiel a Jesucristo […] puede parecer sin ninguna afrenta ni vergüenza, aunque haya sido pecador, después que ha lavado sus vestiduras con la sangre de aquel cordero sin mancilla: digo que puede parecer sin afrenta entre los ángeles delante de Dios, y parecer también y mejor que ellos a los ojos de Dios.

El beneficio de Cristo fue una *teología* predicada por el mismo Jesús:

> Vanos tanto a los hombres en entender este beneficio que recibimos por la encarnación del Hijo de Dios, que el mismo Jesucristo en el primer año que comenzó a enseñar esta teología suya, leyó una lección muy larga de esto a un maestro de la casa de Israel[50].

Todo el problema para el cristiano era, según Carranza, tener conciencia de ser destinatario de este inmenso don. En este punto el prelado llevó a su formulación teológica más madura una vivencia interior de la fe paulina que fue también la de Juan de Ávila[51] y Constantino de la Fuente[52], entre otros, es decir, la espiritualidad de los judeoconversos y del iluminismo toledano: «Danos lumbre para conocer y amor para amar tan buen señor y bienhechor nuestro, y danos favor y ayuda para ser gratos a tan gran *beneficio*[53]».

El beneficio de Cristo era un instrumento de salvación al igual que el Evangelio:

> Todo hombre que creyere el Evangelio que vosotros predicáis y hiciere vida por él, siendo baptizado, será salvado; porque en el divino Evangelio se ofrece gracioso (por el beneficio y méritos de su muerte y pasión) el perdón de todos los pecados […] Así dice S. Pablo: *Cristo murió por nuestros delitos,* y *resucitó por nuestra justicia*[54].

Y terminaba con Pablo: «*El espíritu vuestro vive*, y ha de vivir siempre sin morir, *por la justificación* que ha alcanzado por los méritos de Cristo[55]».

Carranza también aclaró la posición católica sobre otro tema muy debatido, como el de la confesión. Según él, la seguridad del perdón no debía traducirse

[48] Juan de Ávila, en su tratado de *Audi Filia*, se refería al poder purificador de la sangre de Cristo, evidente alusión al beneficio de Cristo, que limpia las «manchas de todo pecado». Giordano, 2010, pp. 56-90.

[49] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 191.

[50] *Ibid.,* p. 198.

[51] Giordano, 2010, pp. 43-91.

[52] Bœglin, 2016, pp. 223-249; y 2013a, pp. 11-25.

[53] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, pp. 258-259.

[54] *Ibid*., pp. 280 y 288-289. Cursiva del original.

[55] *Ibid*., p. 408. Cursiva del original.

en el *pecca fortiter* de Lutero: «El primero y principal cuidado del cristiano ha de ser no pecar, sino conservar la gracia que recibió en el bautismo: pero si por caso pecare, déjale Dios este remedio en la Iglesia[56]».

Hasta aquí hemos analizado los puntos fundamentales de la primera parte del *Catechismo.* Al comienzo de la segunda parte de este tratado, dedicado al decálogo, Carranza defiende el culto de los santos, el de las reliquias y de las imágenes, según los luteranos expresión de superstición e idolatría. El arzobispo salvaba estos «ritos exteriores», argumentando que si habían degenerado era —lo volvía a decir— por «estar el pueblo mal enseñado […] lo cual ha venido por la falta y descuido de los pastores eclesiásticos que por la mayor parte están las iglesias sin ellos[57]». (De nuevo volvía a la queja provocada por la llamada compasión dominicana por las almas que no son instruidas por quienes tienen tan sagrada misión). Pero a continuación introducía el culto del «sábado espiritual[58]» y empezaba por su raíz hebraica: «Así se lo dijo Dios a los judíos cuando les promulgó esta ley diciendo: *Holgarás el sábado por memoria del beneficio de la creación*, y del beneficio de la redención, el cual tenemos por mayor beneficio que el primero[59]».

El *sábado espiritual* era la suspensión de todo culto exterior para dedicarse a recibir el espíritu de Dios en silencio, oración y abandono. Aunque, como es sabido, este concepto aparece en Calvino, Carranza entroncó su origen vetero-testamentario con las enseñanzas paulinas:

> Dios en seis días crió el cielo y la tierra, y el séptimo día cesó de obrar sus obras, y quedó holgando y gozando de sí. Así nosotros, después que hubiéremos trabajado en las obras exteriores y en la mortificación de nuestra carne dando obediencia a Dios, dejaremos de obrar nuestras obras, y haremos holganza y sábado en Dios, dejando que su espíritu obre en nosotros, y estando quietos y atentos a lo que Dios dijere en nosotros, y obedientes para recibir lo que su espíritu quisiere obrar, y obrando nosotros en él, no siguiendo nuestros afectos humanos, sino sus santas inspiraciones. Este es el sábado interior y espiritual que nos enseña S. Pablo a hacer, no de ocho a ocho días, como se hace el sábado ceremonial, sino […] toda la vida[60].

La diferencia tan clara entre *sábado ceremonial* y *espiritual*, aquí teorizada por Carranza, recuerda el magisterio paulino de Isabel de la Cruz en la Castilla de los tempranos años veinte: al «dejamiento», así se llamó su método, se llegaba después de un camino de desprendimiento de los «ritos exteriores» y de gradual acercamiento a Dios, que requería un proceso de iniciación.

[56] *Ibid.*, pp. 395-396.

[57] *Ibid.*, pp. 464-467.

[58] Tellechea Idígoras, 1987b.

[59] Carranza De miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 549. Cursiva del original.

[60] *Ibid.*, p. 551.

Así formaba sus comunidades de «perfectos[61]». La fuente paulina común entre Carranza y la espiritualidad conversa, ya evidente en el lenguaje, hacía posibles estas sintonías, a pesar de sus evidentes diferencias por cronología, contextos y calidad de elaboración doctrinal.

Tampoco en Carranza el *sábado espiritual* era para todos. En otras palabras, la religión interior estaba dirigida a la «iglesia de los perfectos». Para todos los demás, los cristianos «más flojos y enfermos», que no alcanzaban la perfección del «sábado interior», vigía el «sábado exterior», que consistía en el arrepentimiento y en la purificación de los pecados, ofertada en el ritual dominical[62]. Este último tenía que ser guardado también por los *perfectos* para evitar escándalos y conservar la disciplina dentro de la Iglesia.

EL ÚLTIMO ACTO DE VALOR DEL ARZOBISPO: EL «*ARTICULUS DE IUSTIFICATIONE*» (1572)

La historia intelectual del *Catechismo* se retroalimenta del clima de los coloquios interreligiosos de los años cuarenta y tiene una gran coherencia con las posiciones teológicas expresadas por su autor durante su participación en Trento, como miembro de la delegación imperial.

La acusación inquisitorial de *luteranismo*, que lo fulminó, después de la publicación del tratado, encorsetó su figura en el paradigma de la heterodoxia. Sin embargo, su catecismo fue considerado el «principal modelo redaccional del Romano», promulgado por un papa dominico, Pío V, en 1566[63].

Carranza no temió ir al corazón de la diatriba teológica que provocó la ruptura de la unidad cristiana, un debate envenenado por años de desencuentros y rigideces por ambas partes. El arzobispo buscó un camino distinto a la *solución tridentina*, tan teológicamente equilibrada y estratégicamente ambigua, que abrió el paso a una interpretación que consideraba la salvación estrechamente ligada a las obras. Él, en cambio, en su *Catechismo,* hizo vibrar una fe paulina que, sin desvaluar las obras, las convertía en el fruto de una fe que solo podía ser interior. En su intento de rehabilitación teológica de la idea católica de salvación, reconfiguraba los *ritos exteriores,* aclarando que es Dios quien salva a través de la acción de su gracia santificante y de la cooperación del cristiano.

La creencia en la gracia de Carranza se basaba sobre un principio tomista, absolutamente irrenunciable para un dominico como él, según el cual la gracia es necesaria en cualquier asunto sobrenatural, como la justificación. Así que en 1572, desde su prisión romana, lo volvió a dejar claro, retomando aquel controvertido asunto, en un escrito titulado «*Articulus de iustificatione*[64]».

[61] Giordano, 2014, pp. 49-70.

[62] Carranza de MIranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, p. 553.

[63] García Suárez, 1970, pp. 341-423. Sobre la dificultad de introducir en España el catecismo romano o catecismo del Concilio de Trento, véase Rodríguez, 2009, p. 142.

[64] El escrito fue descubierto por Tellechea. Véase Tellechea Idígoras, 1955, pp. 569-570 y 575.

Y lo hizo con las palabras de san Agustín, de los concilios antipelagianos y de la Sagrada Escritura:

> La gracia de Dios es la que da pie a nuestra conversión […] Antes de todo, es por lo tanto necesaria la gracia preveniente de Dios para preparar la salvación, según la sentencia del Salvador, Juan, 6, 44: «Nadie puede venir a mí si no es atraído por mi Padre»[65].

Toda doctrina contraria a esta era «herética[66]», añadía sin miedo a quedarse en la cárcel. Con este tratado, Carranza llevaba el debate abierto por la Reforma al ámbito teológico donde se habían posicionado los reformados y desde allí iba acotando el terreno. A estos dijo, esencialmente, que el cristianismo paulino, sobre el que habían levantado su edificio doctrinario, pertenecía desde siempre a la mejor tradición católica, que aquí él redescubría y volvía a poner en auge. Carranza cerraba su tratado explicando que la Iglesia católica es la única y verdadera[67], la de los apóstoles, del Evangelio y de las epístolas paulinas.

En mi opinión, los *Comentarios al catechismo christiano* fueron una ocasión desaprovechada para un posicionamiento fuerte, seguro y abierto del catolicismo de cara a su accidentada trayectoria interna y frente a un protestantismo que había ya asentado su aparato doctrinal. La reforma católica, tal como la planteaba Carranza, hubiera llevado a la Iglesia a encontrar sus raíces dentro de la tradición católica cristológica de la doctrina de la gracia, esbozada por san Agustín y llevada a la madurez teológica por santo Tomás y fundamento de la predicación en la orden dominicana: el evangelio de la gracia y de la paz. La obra latina de fray Luis de León[68], rescatada recientemente después de un largo olvido es, como la de Carranza, otro grandioso monumento a la religión interior y a la doctrina de la gracia. Sin embargo, la propuesta del prelado fue percibida como un ataque a la política eclesiástica del Santo Oficio, y no como una corrección fraterna, fundamentada en esa tradición, tan propia del catolicismo, que él esperaba poner en auge.

El *Catechismo* de Carranza estuvo muy cerca de arrollar la respuesta resentida y de rigidez funcionarial de la Iglesia a la crisis religiosa más seria de su historia. Este tratado hubiera podido convertirse en el nuevo rostro de una Iglesia católica finalmente reformada y reconciliada consigo misma.

[65] «*Gratia Dei est quae conversionem nostram inchoat* […] *Ante omnia igitur est necessaria praeveniens gratia Dei ad nostram salutem comparandam, iuxta Salvatoris sententiam, Ioan 6, 44: Nemo potest venire ad me, nisi pater meus traxerit eum*».

[66] Así lo tradujo literalmente Tellechea, desde el texto latín original del «*Articulus de iustificatione*», que parece ser el último escrito de Carranza, descubierto por este historiador en la Biblioteca Vallicellana de Roma: «*contrarium huius damnavit iam olim Ecclesia ut hereticum contra Pelagium et Celestium*…». Véase nota 64.

[67] Carranza de Miranda, *Comentarios sobre el catechismo christiano*, pp. 370 *sqq*.

[68] También el agustino fray Luis de León recurría a la forma tomística de argumentar y citaba alternativamente a santo Tomás y a san Agustín, como el dominico Carranza. Luis de León, *Tratado sobre la gracia y la Justificación. Lecturas sobre las cuestiones 109-113 de I-II parte de la* Suma Teologica *de Santo Tomás*.

No fue así. Sin embargo, llegó a ser muchas cosas a la vez: el último soplo del mejor irenismo español, encarnado anteriormente en otro dominico, Pedro de Soto; la proyección de una Iglesia que recuperaba su posición en el terreno teológico frente a los protestantes; y el punto de sutura entre las corrientes erasmistas peninsulares y europeas. El sello de la reforma católica de Carranza fue un evangelismo paulino muy hispano, todavía con vida en el siglo XVI, a pesar de la férrea voluntad de persecución del Santo Oficio contra quienes lo difundían, relacionados, en gran parte, con un grupo social bajo sospecha por su genealogía: los juedoconversos. Una prueba más que demuestra que el autor del *Catechismo* no podía ser ni un simpatizante luterano ni un heraldo de la Contrarreforma española.

Carranza falleció en Roma el 2 de mayo de 1576, pocos días después de pronunciar su *abjuración* por haber sido *vehementer suspectum de haeresibus*. Gregorio XIII, un papa jurista, manteniendo la actitud ecuánime de su predecesor Pío V, absolvía al arzobispo con una sentencia *anodina* y cargada de tensión, debida a la presión ejercida por Felipe II sobre la Santa Sede para respaldar la acción inquisitorial, que esperaba un veredicto de culpabilidad[69].

La fisionomía del catolicismo español de los siguientes cinco siglos hubiera podido ser completamente distinta si este libro, el más discutido del siglo XVI en el área católica, no hubiera sido condenado.

[69] Tellechea Idígoras, 1976, pp. 202-232. Para los documentos del proceso romano de Carranza, véase id., 1988.

ARTE Y REPRESIÓN

CUESTIONES SOCIALES SOBRE EL USO DEL ARTE EN EL CONTROL DE LOS PROTESTANTES EN TERRITORIO HISPÁNICO DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Borja Franco Llopis
Universidad Nacional de Educación a Distancia

El estudio del papel[1] que desempeñó el arte en el proceso de represión de las herejías, o cómo este fue utilizado como una muestra tangible de las acusaciones que la Iglesia y el poder político infligieron a los protestantes españoles por criticar la teología católica, no escapó de las generalidades y conclusiones del análisis histórico que de la Reforma se ha venido realizando en los últimos años, tal y como demuestran los estudios de Thomas al respecto[2]. Dicho estudio se ha configurado a través de muchos tópicos, como el del luterano iconoclasta, que, si bien fueron ciertos en muchos de los casos, no son más que meros clichés para describir a un colectivo cuyas actitudes ante el arte fueron muy variopintas. En numerosas publicaciones se ha analizado la difusión del protestantismo en territorio hispánico gracias a la llegada de extranjeros a las ciudades con una mayor concentración de actividad comercial, como Sevilla o Valencia; o la importancia de los viajes de los intelectuales españoles a tierras donde la ideología reformada se imponía a la católica, con la presumible asunción de las ideas que allí se estaban gestando y su importación a la Península. Todos estos hechos pueden ser trasladados también al ámbito de las artes visuales, como veremos.

La procedencia —o el conocimiento de los anteriores viajes de los reos ajusticiados por la Inquisición— fue un factor importante en su condena, incluso cuando fueran acusados por cuestiones vinculadas a las manifestaciones externas de culto relativas principalmente a cómo venerar o adorar las pinturas o esculturas. Se les solía preguntar qué veían delante de ellos tras mostrarles una cruz o qué actitud mantenían hacia esta. Muchos extranjeros, y menos locales, fueron tildados de protestantes por haber destrozado cruces o derribado altares dentro de las iglesias, algunas veces incluso fuera de nuestras fronteras, entendiéndose esto como un atentado contra la fe que debía ser altamente

[1] Este trabajo se ha realizado gracias a la ayuda para la investigación para temas mudéjares y moriscos del Instituto de Estudios Turolenses y se inscribe dentro del marco del Proyecto de Investigación HAR2016-80354-P. «Antes del orientalismo: las imágenes del musulmán en la Península Ibérica (siglos xv-xvii) y sus conexiones mediterráneas». Investigador principal: Borja Franco Llopis.

[2] Thomas, 1977, 1984 y 2001b.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 145-161.

castigado. Eran —y son— comportamientos susceptibles de ser cuestionados, pues ¿cómo sabemos si una persona que ha destruido una imagen lo ha hecho desde el conocimiento de lo que para el protestantismo ella representaba o se ha tratado, más bien, de un acto individual, para nada vinculado con esta actitud herética[3]? ¿Tan importante era que el reo procediera de un país germánico o anglosajón para entender que este acto fue perpetrado por su supuesta vinculación con los luteranos o calvinistas? Obviamente, despedazar un crucifijo salía de los cánones del catolicismo, pero no por ello debemos pensar que el reo fuera conocedor de las doctrinas teológicas en torno a las imágenes que estas religiones desarrollaron y, con ello, entender estos actos como atentados contra la fe católica. Durante el siglo XVI fueron tantas las ansias por controlar la conversión de los moriscos, cortar la existencia de brotes de criptojudaísmo y evitar la entrada de ideas heréticas que la Inquisición se vio sumida en un mar de legislaciones y de dudas teológicas que la llevó a actuar siguiendo patrones no siempre del todo objetivos y que tendieron a mezclar conceptos que, en origen, así no lo estuvieron. En palabras de José Ortega y Gasset, «quisimos ser espada de Dios en la tierra, lo que naturalmente fue querer demasiado[4]». Como indicara Thomas James Dandelet[5], Felipe II actuó en vanagloria propia ante el papado como defensor de la ortodoxia ante turcos, protestantes y moriscos, como muestra de su intransigencia religiosa, pero esto no siempre tuvo efectos positivos en la defensa de la fe, o al menos si entendemos que no se produjo, en muchos casos, una actitud justa y ecuánime ante los reos que llegaron a ser juzgados por la Suprema quienes sufrieron el peso de la ley ciertas veces sin ser merecedores de dicho castigo, sino más bien por la aplicación de una actitud muy rigorista que no atendía a matizaciones o esfumaturas, que encasillaba dentro de un mismo saco diversos comportamientos que supuestamente podrían atentar contra la unidad de la Iglesia.

Como es bien sabido, la procedencia del apresado ya marcaba un tanto cuál iba a ser su futuro. Si era originario o había vivido en una zona relacionada con el calvinismo u otras confesiones protestantes, casi a buen seguro sería ajusticiado como hereje al más mínimo error que cometiera. No en vano investigadores como Michel Bœglin[6] subrayaron que el 99,3 % de los casos de herejía en Sevilla estuvieron vinculados con marinos o mercantes que llegaron a comerciar en

[3] Como estudiara Schäfer: «Yo creo que difícilmente estará nadie dispuesto a mirar como correligionarios evangélicos españoles al párroco Diego de Cárcamo que en su iglesia parroquial destrozó tres imágenes con agua caliente y reconoció esa acción con palabras indecentes, o al errante de diecisiete años Sebastián Cano, un vagabundo que desde los nueve años no se había confesado y había roto una cruz en el camino. Y, sin embargo, a causa de ello los dos fueron penitenciados como luteranos por la Inquisición de Toledo», SCHÄFER, 2014, vol. 1, p. 295.

[4] Véase ALDEA VAQUERO, 1961, p. 172.

[5] «*Philip could justifiable claim his role as defender of the faith, having defeated the Moors in Granada in 1569, the Protestants in their ongoing rebellions in Flanders, and the Turks at Malta and Lepanto in 1565 and 1571, respectively. These were basic fact of international affairs that the pope could not deny*», DANDELET, 2000, p. 74.

[6] BŒGLIN, 2003, p. 289.

dicha ciudad, hecho que incitó a la corona española a controlar las fronteras[7]. La sospecha, de todos modos, no se limitaba a las autoridades españolas, se extendía a nivel popular: el mero hecho de que un vecino o un compañero de trabajo fuera extranjero bastaba para que algunos españoles lo mirasen con recelo.

De todas formas, fueron diversos los autores[8] que opinaron que no existió un protestantismo español, a pesar de los focos que se dieron en algunos lugares como Valladolid o la misma Sevilla; solo consideran que se debe hablar de ciertos casos muy selectos, relativos a intelectuales que cruzaron nuestras fronteras y se dejaron seducir por las teorías heréticas que allí se desarrollaban, como sería el caso de Antonio del Corro, Cassiodoro de Reyna o de Cipriano de Valera, del cual hablaremos más adelante[9]. Incluso se ha insistido en que muchos de los extranjeros no conocían en profundidad las doctrinas calvinista ni luterana[10]. Pero, a pesar de las prohibiciones por juzgar a los reos por crímenes cometidos en sus países de origen, debido a la normativa emanada por Felipe III en 1607, especialmente después de la paz con Inglaterra de 1604, para fomentar el comercio y las buenas relaciones los protestantes de esos reinos[11], lo cierto es que la Inquisición estuvo muy ocupada ajusticiando a presuntos herejes extranjeros durante los siglos XVI y XVII como instigadores del orden religioso establecido. Partiendo de esta persecución, a veces indiscriminada, nuestra intención en las siguientes páginas será la de esbozar el papel que el arte desempeñó en todo este proceso y marcar líneas generales de actuación. Nuestra exposición se centrará, en primer lugar, en analizar la teoría de la imagen protestante para, comparándola con la católica, entender la delgada línea entre ortodoxia católica y herejía con el fin de realizar un estudio más exhaustivo de los procesos inquisitoriales que en epígrafes posteriores citaremos. A continuación, analizaremos las técnicas de subversión y crítica por parte de los protestantes que habitaron en territorio hispánico para finalizar exponiendo las actitudes reivindicativas de estos mismos ante la imposición del culto a las imágenes con el fin de entender, de un modo más exhaustivo, el proceder de la Suprema en cuanto a aspectos artísticos se refiere.

[7] Véanse Tellechea Idígoras, 1953, p. 29; Fernández Terricabras, 1998, 1999c y 2000.

[8] Por citar algunos de los casos: Febvre, 1957, p. 121; Thomas, 2001b, pp. 37, 62 y 63.

[9] Para un estudio de cómo estos tres autores introdujeron el protestantismo en España, véase Hauben, 1967a.

[10] Véanse Dedieu, 1989, p. 350; y Wagner, 1994, p. 497.

[11] Si bien es una pragmática tardía, de 1607, en ella se insistió lo siguiente: «Que si alguno de los ingleses y escoceses que vinieren a estos reinos hubieren antes de entrar en ella hecho o cometido alguna cosa contra nuestra Santa Fe Católica no sean inquietados ni procedáis contra ellos por tales crímenes y excesos cometidos fuera de estos reinos ni se les pida cuenta ni razón de ello. Que si no quisieren entrar en las iglesias nadie los compela a ello, pero si entraren han de hacer el acatamiento que se debe al Santísimo Sacramento de la Eucaristía que allí está y si vieren venir el Smo. Sacramento por la calle le han de hacer la misma reverencia, hincándose de rodillas oírse por otra calle o meterse a una casa. Si quisieren reducirse para más facilitar el remedio y salud de sus almas convendría deis comisión en forma y con particular instrucción a los comisarios de los puertos y lugares. […] Valladolid 8 de octubre de 1605». AHN, Inq., lib. 1234, fº 59.

LA TEOLOGÍA DE LA IMAGEN EN EL SIGLO XVI

Nos es imposible analizar, en unas pocas líneas, toda la teología de la imagen vinculada con el protestantismo y la respuesta católica ante las acusaciones realizadas por los reformadores. Nuestra intención es esbozar algunas pinceladas de los fundamentos teológicos del culto a las imágenes en los escritos de dicho período para entender mejor la actitud del poder político y religioso hispánico en el ajusticiamiento de los reos e, incluso, la existencia de clichés falsos sobre *el otro* que condicionó la subjetividad de las decisiones por ella tomada.

El problema sobre las imágenes fue un debate que se abrió ya en los inicios del cristianismo y que perduró a través de los siglos, por tanto, en el siglo XVI, más que crear nuevas teorías, lo que se realiza es una reelaboración de las existentes[12]. La idolatría siempre había preocupado a los religiosos más rigoristas, sobre todo porque la explosión de imágenes que se dio a partir del siglo IV contradecía los cánones del Antiguo Testamento o de los primeros concilios del cristianismo como el de Elvira[13]. En los inicios de la Edad Moderna, Erasmo fue uno de los que mayor atención prestó a dicho asunto, tal y como demostraron los pioneros trabajos de Rachel Giese[14] y Erwin Panofsky[15], u otros más actuales como los de Carlos M. Eire[16]. La imagen, para él, como para una gran parte de los teólogos medievales, poseía un fin didáctico, tal y como más tarde propugnará Trento. En el coloquio *De pueris statim et liberaliter instituendis* (1529) el reformador de Róterdam trazó un método de enseñanza que exigía al maestro hacer atractivas sus teorías; y ¿qué modo más atractivo de hacerlo que mediante las imágenes?, pues «con mayor gusto aprenderá y recordará mejor las fábulas y apólogos si se ofrecen a los ojos del niño los respectivos argumentos pintados con destreza, de guisa, que, lo que se cuenta por escrito se vea gráficamente en una tabla[17]». Si Erasmo se enfrentó a la Iglesia en el asunto de las imágenes fue solamente porque, en ciertos círculos, se estaba produciendo una desviación ante su culto correcto que rozaba la idolatría y que contravenía las exigencias de la teología católica.

El problema fue que, debido a la errónea asociación de sus textos con el protestantismo, sus escritos fueron criticados y tildados de herejes. De hecho, la crítica erasmista al arte, que concordó totalmente con la visión dada posteriormente por Trento[18], se basó en la prohibición de las imágenes lascivas que se

[12] Son muchos los libros que realizan un estudio diacrónico del problema. Por citar solo unas cuantas publicaciones que puedan introducir al lector menos experto en el tema en dicho problema: Hornedo, 1965; Menozzi, 1995. Para el caso hispánico recomendamos Pereda, 2007, pp. 92-120.

[13] Para el problema de la idolatría, véanse Bevan, 1940; y Halbertal, Margalit, 2003.

[14] Giese, 1935.

[15] Panofsky, 1969.

[16] Eire, 1986a.

[17] Véase Cordero de Ciria, 2002, p. 111.

[18] Sobre este asunto, aplicado al caso hispánico, véase Martínez-Burgos, 1990 y 1998.

desviaran de la moral cristiana, algo que la Inquisición persiguió, pues, como veremos, son varios los reos que compararon a la Virgen con una ramera por su modo de ser representada, siendo castigados por ello.

Ciertamente, el tema de la lascivia fue uno de los asuntos que se trató en la breve sesión dedicada a las imágenes en el Concilio de Trento. Allí se insistió en la decencia de las representaciones artísticas y se retomaron casi todos los postulados que ya en el II Concilio de Nicea se habían esgrimido sobre el valor del arte y sus usos; no siendo, en esencia, una respuesta a los ataques protestantes, sino más bien una reafirmación de la propia teología católica[19].

Para Lutero la imagen era útil para la predicación, necesaria como un medio, no como un fin. Es decir, la pintura y la escultura mantenían el valor pedagógico que sus predecesores les habían dado y, por ello, no debían destruirse en las iglesias[20]. El reformador alemán denunciaba, como Erasmo, el culto idolátrico y la ostentación, y clamaba una reforma de la Iglesia católica que estaba siendo poblada de ídolos por culpa de la laxitud en el control artístico y el auge de las devociones locales con ritos para nada ortodoxos[21]. Esta ideología de Lutero, que a veces ha sido calificada de ambigua[22], no fue entendida ni por sus correligionarios ni por la Iglesia católica, fue tildada de anicónica e iconoclasta, cuando jamás fue su intención. Del mismo modo, sus propios discípulos no llegaron a ver ese valor intrínseco que Lutero otorgaba al arte, y actuaron de modo violento ante cualquier representación visual en espacio sacro, pues podría ser síntoma de idolatría. De entre los exaltados y más virulentos, destacó Karlstadt, quien, además de destruir gran número de iglesias, redactó un tratado sobre la abolición de las imágenes (*Von Abtuhung der Bylder,* Wittenberg, 1522) donde expuso su punto de vista al respecto. Criticaba el uso pedagógico del arte que se le había otorgado siguiendo las teorías de origen medieval que vinculaban la imagen con la *Biblia Pauperum*, abogando por una religión nueva y pura alejada de todo ello[23]. En esta misma línea debemos incluir los escritos, por ejemplo, de Zwinglio, quien, además, insistió en cómo gran parte de las imágenes que se encontraban expuestas en las iglesias eran indecorosas y lascivas, por lo que incitaban a la perversión y desoían las normas del decoro que el culto cristiano les otorgaba[24].

De todas maneras, debemos indicar que los escritos originales de Lutero sí que fueron seguidos en algunas zonas germánicas, pues, como señaló Hans Belting[25], la imagen no llegó a desaparecer en el mundo protestante, aunque las iglesias se desornamentaron, una gran parte de la población siguió siendo devota de estas y les rendía culto en sus hogares.

[19] Véase Fabre, 2013.

[20] Para un estudio detallado de las teorías de Lutero y el arte, véanse Jonckheere, 2012, pp. 24 *sqq*.; González Rodríguez, 1986, pp. 266-268; Koerner, 2004; y Michalski, 1993.

[21] Véase Christian, 1991.

[22] Scavizzi, 1981, p. 47.

[23] Véanse Christin, 1991; y Koerner, 2004.

[24] Martínez-Burgos, 1988.

[25] Véase Belting, 1994, pp. 458 *sqq*.

Mucho más radical fue en sus planteamientos Calvino, que retomó los escritos del Concilio de Elvira o los *Libri Carolini* a favor de la erradicación de la imagen sacra y rechazó los presupuestos del II Concilio de Nicea. En su obra *La Institución de la religión cristiana,* de 1536, dedicó diversos fragmentos a denunciar el culto idolátrico del catolicismo, consideró abominable dar a Dios forma visible y, por ello, censuró cualquier manifestación visible de la divinidad en el capítulo titulado: «Del arte de pintar y hacer esculturas[26]». Para autores como Eire, el valor del texto de Calvino reside en que se realiza una historia de la idolatría y de su psicología, de por qué todavía en el siglo XVI esta seguía existiendo[27].

Dentro de esta tendencia también podríamos incluir los escritos de Petris Bloccius, que no solo negaba la idolatría, sino incluso también cualquier tipo de veneración a los santos y a sus imágenes. Todas estas ideas se recogieron en el conocido *Catecismo de Heidelberg*, escrito por los teólogos Zacharias Ursinus y Caspar Olevianus en 1563, a petición de Federico III, resumiendo en 129 cuestiones toda la teología reformada, destacando las proposiciones de la 94 a la 98, que estaban dedicadas a esculturas y pinturas[28].

Ahora bien, todas estas lecturas no fueron seguidas, en gran medida, en territorio hispánico, pues la Inquisición se encargó de censurarlas y perseguirlas; y, como veremos en las siguientes páginas, los protestantes apresados dentro de nuestras fronteras, salvo en contadas ocasiones, nunca habrían leído los razonamientos expuestos. También debemos reseñar que la lucha contra la idolatría en la península ibérica había estado latente durante años, principalmente por la presencia del pueblo judío que la criticaba[29] o por la existencia de posturas rigoristas en el seno de la Iglesia. Los teólogos hispánicos se tuvieron que afanar en definir la delgada línea entre *latría*, *dulía* e *hiperdulía*, que ya en Nicea y en otros textos anteriores se había explicado, con el fin de enseñar a la población cómo actuar ante una imagen, de ahí que el debate realizado en Centroeuropa no les fuera ajeno, pero jamás se pensó en un cisma como en aquel caso, y menos aún en la destrucción de imágenes.

[26] Para un estudio detallado de su teología destacamos: TRUEMAN, 2004.

[27] «*Calvin provides a full explanation of the psychology of idolatry in the 1559 Institutes. Borrowing heavily from Augustine, Calvin analyzes in detail how and why men feel that the guiding power of the universe can be sought in an insignificant lump of created matter. Men have never been so foolish, he says, as to believe that the images they create are divinities. The root of their thinking that they can harness divine power through visual representations. It is this belief in the presence of a power in the created object that perpetuates the worship of images and relics in the Catholic Church*», EIRE, 1986a, p. 217.

[28] Para un estudio detallado, véase FREEDBERG, 1985.

[29] Dicha polémica entre judíos y cristianos en el mundo tardomedieval hispánico puede entenderse estudiando la figura del futuro arzobispo de Granada, Hernando de Talavera, quien escribió una de sus obras más significativas, su *Catolica impugnación* (1480-1487) para reafirmar, entre otros asuntos, el valor del culto a las obras artísticas ante algunas críticas surgidas entre los núcleos judíos que defendían la no licitud de las mismas basándose en los textos del Antiguo Testamento.

De todas maneras, sí que podemos probar la incursión de ideas protestantes en nuestras fronteras, y, más en concreto, hablando de arte, si nos atenemos a los escritos de Cipriano de Valera, principalmente en el prólogo de las obras de Calvino que él realizara[30]. Valera fue muy claro en sus ideas, remarcó cómo

> Dios prohíbe muy expresamente en el segundo mandamiento de la Lei, el culto de las imájines. Ellos quebrantaron esta Lei, desechando este mandamiento mandaron que las imájines se hiziesen, i se honrasen, i adorasen contra el mandamiento de Dios. Dios manda que su pueblo lea i medite su Lei, i Cristo manda en el Nuevo Testamento escudriñar la Escritura, la cual da testimonio dél[31].

Tras estas clarificadoras palabras, Valera insistió en que la mala situación de la evangelización de las minorías venía condicionada por la imposición del culto hacia las imágenes que el poder político propugnaba, que no hacía más que producir cierta repulsión entre los moriscos, que no compartían dicha ideología. Este teólogo[32], en esencia, lo que hizo fue reelaborar las teorías calvinistas que conocía de primera mano gracias a sus viajes y acercarlas al panorama español. Consideramos que, debido a la rápida actuación de la Inquisición, su texto no fue muy difundido dentro de nuestras fronteras, pero que, si alguna idea poseían los supuestos protestantes *nacionales* sobre el arte y qué postura debía tomar el fiel en sus oraciones, sería a través de las obras de Valera y sus reflexiones sobre Calvino u otros textos paralelos de menor calado, pues en los procesos inquisitoriales consultados encontramos que en las fuentes citadas aparecen referencias al Antiguo Testamento y a los primeros concilios de la cristiandad, como el de Elvira, en la crítica al culto idolátrico cristiano, unas ideas que en ambos autores aparecen expuestas.

La Iglesia católica contrarrestó la publicación de estos volúmenes con gran cantidad de tratados pre y posconciliares que rebatían las posturas protestantes. Gilio, Paleotti, Molanus, Borromeo o, incluso, el valenciano Prades[33] trataron de definir qué eran la *latría*, la *dulía* y la *hiperdulía* y a quién se debía aplicar cada una[34]. Aun así, si consideramos que los textos protestantes no fueron muy leídos por una gran parte de la población hispánica, tampoco creemos que los católicos fueran conocidos entre nuestros fieles, pues algunos estaban escritos en latín, otros fueron tardíamente difundidos y, por último, las cuestiones allí

[30] La edición utilizada ha sido Valera, «A todos los fieles de la nación española…» [1597], 1968.

[31] *Ibid*., p. 8.

[32] Para un breve estudio de las consideraciones de Valera sobre el arte, véase Checa, 1993, pp. 135 *sqq*.

[33] Véase un estudio detallado de la obra de Prades en comparación con los otros autores anteriormente citados la realizamos en Franco Llopis, 2010.

[34] Siguiendo a Prades, la *latría*, es decir, *adoración*, solo estaba vinculada con el culto debido a Cristo y a la cruz, como ejemplos de su pasión y nuestra posterior redención. La *dulía* se debía relacionar la veneración de las imágenes de los santos y, por último, la *hiperdulía* estaba vinculada a las representaciones marianas.

expuestas no estaban al alcance de todos. La Iglesia creó todo un aparato de defensa contra la incursión de las ideas protestantes, pero el medio para difundirlo no fue, en su mayoría, el más adecuado, aunque sirvió para consolidar una idea errónea: que todo protestante estaba en contra del arte y era, en esencia, un iconoclasta.

IMÁGENES DE ATAQUE

Una vez expuestas[35], brevemente, las ideas generales de la doctrina protestante en torno a las imágenes, nos centraremos en valorar si en la península ibérica se dio un arte crítico o satírico frente al poder pontificio —como sucedió en territorios flamencos o germánicos— y cómo reaccionó el poder político, principalmente a través de la Inquisición, en su control. Analizando la escasa documentación conservada podemos afirmar que los géneros artísticos que fueron utilizados por los protestantes *hispánicos* o por aquellos extranjeros que moraron en dicho territorio no difirieron de los que se generaron en el resto de Europa. El hecho de que no conservemos más que pequeños retales documentales con los que estudiarlos, nos hace suponer que la producción visual crítica ante los principales dogmas católicos fue, más bien, reducida o que no se realizó de un modo tan seriado como en los territorios anteriormente citados. Consideramos, además que la propia Inquisición, sabedora de las técnicas empleadas en dichas zonas religiosamente hostiles, muchas veces trató insistentemente de trasplantar los clichés de censura allí desarrollados a los casos de protestantismo que se descubrieron fronteras adentro, interrogando a la mayor parte de los acusados, de manera reiterativa, sobre su opinión en torno a las imágenes y si habían cometido algún acto de destrucción de estas[36].

Muchas veces esta obsesión los llevó a censurar representaciones artísticas totalmente canónicas, pero poco conocidas dentro de nuestras fronteras. Al mínimo atisbo de *diferenciación* o de duda, la Suprema prohíbe y persigue dichas manifestaciones visuales a pesar de su validez en otros territorios. En este sentido hallamos significativo, por ejemplo, el caso de la prohibi-

[35] Hemos elegido como título del presente epígrafe el que encabeza la publicación de la profesora Fontcuberta, vinculado a los conflictos sobre imágenes en Europa, principalmente aquellos relacionados con la difusión del protestantismo y la respuesta del catolicismo ante estos ataques visuales. Véase Fontcuberta Famadas, 2011.

[36] Hemos de tener en cuenta que la Inquisición estaba al tanto de todos los brotes protestantes que se estuvieron desarrollando en el centro de Europa. Ciudades como Amberes, que sufrieron diversos ataques iconoclastas, fueron controladas por Carlos V, Felipe II y el duque de Alba, que crearon un protocolo sobre cómo debía procederse en estos casos. De hecho las fuentes flamencas hablan incluso de la «*Spanish fury*» como represión ante los herejes y la destrucción de imágenes. Véase Parker, 1981, pp. 69-70.

ción de grabados vinculados con la iconografía de la *Schola Cordis*[37]. Estas representaciones eran propias de la espiritualidad de la *Devotio moderna* y habituales de la pintura medieval y moderna de los Países Bajos, pues defendían la necesidad de mortificación ante todas las veleidades y tentaciones que el mundo ofrecía. A pesar de su validez, al estar basadas en textos bíblicos canónicos y no inducir a error teológico, la Inquisición persiguió toda una serie de pinturas donde dicha iconografía se plasmaba, pues, «según la doctrina de las imágenes impuesta por el sermón latino, los errores de los principios luteranos a veces se insinúan maliciosamente y otras no tanto[38]», entendiendo que este caso se podría incluir dentro de las tendencias supuestamente heréticas. Por ello, para evitar la difusión de esta mala doctrina, se enviaron por todo el territorio hispánico, incluidas las posesiones de ultramar, diversos manifiestos de reprobación y persecución de estas imágenes, que nos sirven para entender dicho *enemigo fantasma*, que muchas veces es fruto más de la propia imaginación de la Suprema que de una presencia herética dentro de nuestro territorio.

Estos temores ante el *contagio* luterano se dieron, como indicamos, en diversas tipologías artísticas que en los Países Bajos y Alemania desde hacía años estaban siendo utilizadas por los protestantes para difundir sus ideas. Obviamente, la principal sería la de la estampa que, desde la creación de la imprenta, fue el medio más barato de hacer llegar a todos los públicos ciertos posicionamientos ideológicos. Mientras que los grabados católicos siguieron con la tradición catequética medieval[39], los protestantes tomaron un tinte satírico bastante evidente, bien conocido y estudiado hasta la fecha[40]. La Inquisición intentó estar al tanto de la incursión de dichas obras gráficas en territorio hispánico, si bien era algo casi imposible de detener, pues la facilidad con la que se reproducían y el mercado negro que se desarrolló en el mundo moderno las hacían escapar de las garras de la Suprema[41]. Aun así, lo que intentó, al menos dentro de nuestras fronteras, fue controlar la entrada de grabadores y su circulación. En este aspecto es interesante el estudio de Clive Griffin[42] sobre la migración de los impresores extranjeros a la península, así como la persecución a la que se vieron sometidos por el mero hecho de proceder de países ligados a la Reforma como Francia o Inglaterra.

[37] Este aspecto lo estudiamos en Franco Llopis, 2015, pp. 97-118. Previamente, de modo superficial, este asunto fue trabajado por Pinto Crespo, 1978-1979.

[38] En el proceso inquisitorial citado, dicha frase aparece encabezando, en latín, la acusación: «*In doctrina imaginum, latino sermone posita, in voluntur velut in suma errores lutheranorum praecipui quorum nonnulli versute implicantur, alii non tam obsciere*». AHUV, Varia, caja 16, fº 272rº.

[39] Véase Portús, Vega, 1998.

[40] Véanse Veldman, 1999 y 2006.

[41] Sobre este aspecto, véanse Scholz-Hänsel, 1994 y 2009; y Bustamante García, 1995; e id., 1997.

[42] Griffin, 2009.

De todas maneras, no andaba desencaminada la Suprema al controlar a dichos individuos, pues de ellos dependía el poder de crear y difundir falsos dogmas entre la población. Muchos se manifestaban abiertamente protestantes y otros desarrollaron ciertos códigos de comunicación interna para criticar el catolicismo intentando pasar desapercibidos, pero, a su vez, reforzando la identidad de grupo[43]. Un ejemplo claro sería el conocido caso del núcleo de impresores franceses que compararon la imagen de la Virgen con la Belle Cordière, se mofaron de la práctica católica de idolatrar imágenes sagradas y asemejaron las representaciones de la Madre de Dios con una prostituta. Atacaron sin tregua a María, un pilar fundamental del culto en la Iglesia católica, y recordaron otras críticas que vinculaban dicha institución con la meretriz de Babilonia, una imagen mostrada en numerosos grabados del siglo XVI[44].

A su vez, es significativo comprobar cómo estos mismos impresores se afanaron en convencer al pueblo de la necesidad de comprar estampas para ser buenos católicos, representaran dichas piezas temas heréticos reconocibles o no, amenazándolos con que, de no hacerlo, la Inquisición podría perseguirlos, pues era obligación poseerlas para no ser tildados no solo de herejes, sino también de criptojudaizantes o criptoislámicos.

Sea como fuere, no todas las estampas perniciosas provinieron de impresores que las crearon o difundieron aquí. Muchas vinieron de fuera, bien a través del comercio citado, bien de la llegada de protestantes que las transportaron. Interesante, en este sentido, sería el proceso inquisitorial a Segismundo Arquer, procedente de Cagliari, celebrado en el tribunal de Toledo (1563-1571). En él se juzgó cómo este personaje, en una iglesia en Pisa, «sacó un libro francés que presentaba en grabados una comparación entre la humildad de Cristo y el orgullo del papa. Él y su amigo se alegraron mucho de ello y mantuvieron conversaciones heréticas de todo tipo[45]». Arquer había de ser un buen conocedor de la iconografía protestante y de los símbolos que la caracterizaron, pues también fue juzgado por intentar convertir en un emblema familiar un escudo que debía representar un arquero y un acantilado en un mar embravecido por la tempestad, como un firme símbolo de su fe luterana.

[43] De hecho, muchas veces los apresados no son solo los impresores, sino también sus esposas, como sucede en el caso de Isabel Reinier, ajusticiada por mofarse de imágenes sagradas. Véase AHN, Inq., leg. 112, nº 8.

[44] Para mayor información, véase Griffin, 2009, p. 263. De todas maneras, no debemos considerar que esto era propio solo de los protestantes hispánicos, otros reformadores como Savonarola o incluso concilios provinciales posteriores a Trento insistieron en que muchas veces las imágenes de la Virgen parecían meretrices por cómo estaban engalanadas, y prohibieron, por tanto, los colores llamativos y todo aquello que pudiera vincular a la Madre de Dios o a las santas con las mujeres de conducta impropia.

[45] AHN, Inq., leg. 109, nº 1. En su estudio sobre la inquisición, Schäfer anotó muy inteligentemente que la iconografía a la que se refería debía tratarse de algún pasionario de Cristo y del anticristo de Cranach, aunque, a día de hoy, la reproducción más antigua hasta ahora conocida no apareció hasta 1578. Véase Schäfer, 2014, t. II, p. 263.

Además de la creación o importación de estampas del exterior, otro de los géneros, muy relacionado con el anterior, que tuvo una gran importancia como ataque a la religión católica fue el de los naipes. Como estudió Étienvre[46], este fue un tema muy controvertido, pues muchas de las iconografías representadas también se hallaban en el límite de la corrección. En el capítulo de su libro titulado «Política de la imagen y política de la palabra», expuso cómo estos naipes fueron, en esencia, pictogramas con significados que se desarrollaron en numerosas ocasiones mediante el juego, y cuyas metáforas quedaban encerradas en el lenguaje. Se trataba de un juego donde se unía simbolismo y metáfora, con esfumaturas sutiles que solo los letrados en el asunto podrían realmente comprender. Como indica el propio investigador francés, pronto ilustres figuras como Francisco de Borja practicaron dichos juegos y algunos comenzaron a ser prohibidos por la Suprema por su contenido herético. Por ejemplo, en 1568, un grupo de ciudadanos de Cuenca fueron sorprendidos jugando con unas cartas decoradas con una iconografía que «parece en yrrisión de nuestra religión cristiana» y se incidía que «en esta ciudad avia visto jugar con otros semejantes» ordenándose que «si algunos de los dichos naypes se hallaren en esta ciudad y districto se recojan todos, y nos los ynvieis aquí para que se provea lo que convenga»[47].

Este es uno de los diversos ejemplos que encontramos al analizar los procesos inquisitoriales conservados. Además, debemos añadir que no solo es interesante comprobar cómo fueron perseguidos los naipes, sino también los naiperos, tal y como sucedió con los impresores, pues son numerosos los juicios a diversos fabricantes y decoradores de «esyos, de origen igualmente extranjero[48]». Por ejemplo, Pierres Tibobil, integrante de un taller de dicho oficio, fue apresado por negar la

> necesidad de las cruces en los caminos y afirmó que los luteranos tenían muchas cosas buenas […] Se mofó de rezar a los santos y a la Virgen María. Afirmó que no se podía rezar a las imágenes sino solo a dios […] No cree que una imagen de María en Sevilla esté hecha por mano de los ángeles[49].

Como su oficio estaba tan vinculado con la difusión de ideas, se creyó que era conveniente condenarlo y evitar la dispersión de falsos dogmas.

Otro método, aunque menos común, sería el de las monedas con iconografías infamantes. Si analizamos la cantidad de casos encontrados y lo comparamos con los géneros anteriormente citados, el número de procesos es ínfimo, casi podríamos contarlos con los dedos de una mano, y siempre vinculados a lugares con una amplia tradición comercial. El caso más significativo es el que

[46] Étienvre, 1990.

[47] AHUV, Varia, caja 16, fº 47rº.

[48] Como estudia Griffin, fueron numerosas las empresas francesas de naiperos que se mudaron a España para realizar su trabajo. Véase Griffin, 2009, p. 182.

[49] AHN, Inq., leg. 109, nº 17.

Bœglin estudió en su tesis doctoral, publicada más tarde en formato de libro, sobre la inquisición sevillana donde, en 1576, se juzgó lo siguiente:

> Aviendo tenido información que desa corte se avia traído a esta ciudad la moneda que será con esta que se había mandado fazer en Flandes por los ereges della, en que en una parte está dibujado un papa que vuelto al revés tiene cuernos y rostro de demonio, con una letra que dice «*mali corni, malum onus*» y por la otra parte tiene dibujado un cardenal que vuelto al revés tiene figura de loco, con una letra que dize «*stulti aliquando sapite in*», sea mandado servir V. S. que por edictos se recojan todas las monedas[50].

Este proceso muestra, pues, un ejemplo evidente de traslación de asuntos heréticos a las monedas, algo que era habitual en los Países Bajos, justamente donde estas se habían encargado, pero que dentro de nuestras fronteras no prosperó, tal vez por su elevado precio.

LA DELGADA LÍNEA ENTRE PROTESTANTISMO Y DENUNCIA IDOLÁTRICA

Hasta aquí hemos analizado la teoría artística protestante, su posible influjo en el territorio hispánico y cómo se realizó la crítica al catolicismo desde dentro siguiendo unos mecanismos similares a los que en tierras germánicas y flamencas se desarrollaron. De todas maneras, el espectro de casos de ajusticiamiento en el cual el arte desempeña un papel fundamental es mucho mayor. En estudios anteriores ya marcamos cómo la iconoclastia fue la mejor representación de dicha condena al poder omnímodo y opresor católico y cómo muchas veces el modo de proceder ante los protestantes apresados por destruir el patrimonio nos recuerda a lo que anteriormente se realizó con los judíos y a aquello que, de modo paralelo, se estaba gestando contra los moriscos, tanto en el plan de la Inquisición como de toda la literatura apologética que en torno a estas minorías se creó en el mundo moderno[51].

En las siguientes líneas no vamos a transcribir procesos enteros de aniquilación de cruces, destrucción de decoraciones de iglesias, ataques verbales ante las imágenes o todo tipo de escarnio real o imaginario que la Suprema censuró, sino que nos centraremos en el estudio comparado de dos procesos inquisitoriales donde el tema de las imágenes fue uno de los núcleos de acusación más importante, por estar relacionado con esa religión *visible* y el mantenimiento de la ortodoxia religiosa.

[50] AHN, Inq., leg. 2946, nº 105. Citado en Bœglin, 2003, p. 285.

[51] Véanse Franco Llopis, 2011a, 2011b y 2013.

Comenzaremos con el conocido proceso a Francisco Vivero (1558-1559)[52], vinculado con el doctor Cazalla. Durante este son varios los alegatos que se utilizaron para inculparlo como protestante, más allá de la relación citada con Cazalla. La acusación que más se repite es la de que no veneraba las imágenes. A este hecho se le dedica todo el capítulo V de la acusación, pues se le ajusticia por afirmar que en las «iglesias ni templos de los cristianos ni en otra parte no se an de rreverençiar ni acatar los santos ni sus ymágines, diciendo que hera burla y superstiçion que ubiese ymágines de santos[53]». Estas mismas palabras fueron repetidas por dos testigos más durante el proceso, si bien en uno de los dos casos, como ahora veremos, se añaden un par de frases que hacen entrever bien el pensamiento de Vivero. Uno de los testigos le preguntó por qué los santos no se «avían de querer en mucho y que porqué quemarían reliquias los herejes», a lo que él respondió «porque no ydolatrasen[54]». Con ello el acusado admitió la destrucción de reliquias por el problema que podría suponer la idolatría de estas, lo que entroncaba con las teorías no solo de Calvino o Lutero, sino también de Cipriano de Valera, que no es más, como vimos, que una postura heterodoxa de defensa de los cánones veterotestamentarios. El problema para el reo, pues, era la idolatría, de ahí que no aceptara ni la reverencia a las imágenes y defendiera su destrucción. De todos los procesos analizados hasta la fecha, es, junto con el del francés Bernat de Angay, que ya hemos trabajado en otro estudio precedente,[55] uno en los que más hincapié se hace al respecto, no incluyéndose como una causa más, sino contrastándose y completándose la información de diversos testigos y sus reacciones ante las palabras del reo en torno a las imágenes.

De modo paralelo podríamos estudiar el proceso inquisitorial del doctor Egidio (1552)[56]. Este clérigo era canónigo de Sevilla y fue procesado por ciertas actitudes heréticas de las que tuvo que abjurar para no ser condenado. En la octava abjuración se arrepiente de haber defendido que

> solo Dios se ha de adorar y que, cuando sacaban la imagen de Nuestra Señora, idolatraban las gentes. Y que si tuviera yo poder, quitara aquellas ocasiones. Y que yo, aunque no quitaba las imágenes, quitaba la adoración d'ellas, porque sabía de la Escritura haber sido Dios gravemente ofendido de la adoración d'ellas. Y truje en esta ocasión argumentos de las idolatrías del Testamento Viejo, en todas las cuales proposiçiones hiçe vehemente sospecha que las imágenes de Dios y de los santos no se

[52] AHN, Inq., leg. 5353, nº 9.

[53] AHN, Inq., leg. 5353, nº 9.

[54] AHN, Inq., leg. 5353, nº 9.

[55] Dicho protestante en territorio hispano recordó a la Inquisición que tanto Moisés como San Juan habían prohibido la representación de ídolos y que no era lícita la representación de la divinidad, aludiendo a diversas citas de la Biblia. Para mayor información, véase Franco Llopis, 2011-2013.

[56] AHN, Inq., leg. 2055/3, nº 11.

> han de adorar con la adoraçion que los que son por ellas representados, lo cual está condenado por los concilios antiguos[57].

Como vemos, Egidio nos da incluso las fuentes en las que se basó en su crítica a la idolatría cristiana, fuentes muy similares a las utilizadas por los protestantes, al centrarse en el Antiguo Testamento así como en concilios, haciendo seguramente referencia al de Elvira o, quizá, aunque más improbable, a los iconoclastas bizantinos. Es decir, está abjurando de la propia primitiva legislación de la Iglesia, de lo contenido en el Antiguo Testamento, aquello que él mismo había investigado y leído para entender qué culto debía profesar a cada imagen. Egidio se arrepiente

> de todas estas proposiçiones por heréticas, y como vehemente sospecho en ellas las abjuro, confesando que adorar la imagen no es idolatrar, porque se adoran como señal donde está representado Dios o el santo y, por ende, a la imagen de Dios se debe la mesma adoración latría que al mismo dios, y a las de los santos la misma adoración dulía que a los mismos santos[58].

Con ello, lo que hace es referirse, al contrario que en sus primeras afirmaciones, al Concilio de Nicea, a los primeros Padres de la Iglesia y a todos los eventos ecuménicos que, años más tarde, Trento retomara en su condena al protestantismo. En la abjuración de este clérigo vemos confrontadas perfectamente la postura protestante-católica, sus fuentes escriturísticas, así como el método para evitar la condena. Pero el asunto no concluye ahí. En la novena abjuración recuerda que dijo lo siguiente:

> … la cruz se había de adorar por se cruz, que solo Dios se debía de adorar, e no otra cosa. Y dije más, que la cruz era solo un poco de palo y que no tenía virtud de ninguna clase, en la cual hiçe vehemente sospecha deçirlo contra la confesión, e costumbre e rito de la Iglesia, que adora la cruz diciendo: «*O crux ave spes unica*[59]» y «*Tuam crucem adoramus*»[60].

En él encontramos las bases, de nuevo, de la disputa entre luteranos y católicos, entre veneración y adoración, que expusimos páginas atrás y, además, la más que recurrente ofensa de que la cruz no era más que un trozo de palo, afirmación que hemos podido constatar se encuentra vigente en más del 95 %

[57] AHN, Inq., leg. 2055/3, nº 11.

[58] AHN, Inq., leg. 5353, nº 9.

[59] «Saludo a la Cruz, nuestra única esperanza». Se trata de la novena estrofa del *Vexilla Regis,* un himno compuesto por el obispo Venancio Fortunato con motivo del traslado de las reliquias de la Vera Cruz de Jerusalén al monasterio francés de Poitiers. Este fue cantado por primera vez en el año 569 como exaltación a la pasión de Cristo y su valor salvífico a través de la cruz.

[60] «Tu cruz adoramos». En este caso se trata de un fragmento de la *Antífona* de Viernes Santo en el cual se remarca el culto que debe otorgársele a la cruz como representación de la Salvación a través de la muerte del Salvador.

de los procesos inquisitoriales contra protestantes, judaizantes y musulmanes, principalmente cuando al reo se le situaba ante sí la imagen del crucificado[61]. Ante sus controvertidas palabras indica:

> … abjuro, y particularmente, lo que dije que Dios se ha de adorar «*latrie adoratione*» con adoracion de latria y a la cruz «*adoratione dulie*» con adoración de dulia, antes confieso que la cruz se ha de adorar con la misma adoración de latría que se adora a Jesucristo, porque se adora como cosa donde está Él representado[62].

Con ello encaja de nuevo con aquello que la tratadística postconciliar, recordando, a su vez, a San Gregorio Magno y a Santo Tomás de Aquino, quiso defender: que tanto a Dios como a la cruz se debe de adorar y no rendir un culto inferior (dulía), que, en este caso, debería estar reservado a los santos. Ahora bien, puntualiza:

> Y así digo que la cruz y las imágenes no solo sirven de acordarnos, como la Escritura, de Dios y de los santos, a los cuales hemos de adorar, sino que por ser señales en donde están representados Dios y los santos se ha de adorar ellas mismas.

Y es aquí donde encontramos un error que pasa desapercibido ante los ojos del tribunal. Tras recordar que las imágenes no solo tienen un fin educativo, como consideraba Lutero y toda la tradición escriturística cristiana, afirmó que a los santos los hemos de «adorar[63]» por lo que se les representa. Este sí que es un gran error, que pudo provenir por la necesidad de exagerar su arrepentimiento. A un santo no se le debe adorar, sino venerar, tal y como expuso Nicea, la adoración está reservada, cómo él mismo indicó a Dios, Cristo y la cruz; y el hecho de que muchos católicos hablaran de adoración ante los santos fue lo que desató las iras de Lutero, Calvino y el resto de los reformadores. Este error denota, como indicamos, que, a pesar de ser conocedor de las fuentes y del discurso que debía realizar para salvarse, lo modifica con el fin de impactar a la Suprema con su arrepentimiento y predisposición a ver algo más en las imágenes de lo que los protestantes supuestamente entendían.

La elección de estos dos procesos no fue peregrina, sino que respondió a diversas razones. La primera de ellas fue la vinculación con dos personajes hispánicos, no de extranjeros comerciantes o impresores que llegaron a nuestro territorio. En el caso de Vivero se muestra la importancia de la imagen y su culto como elemento de acusación, no dudándose por ello que fuera protestante. Por el contrario, en el segundo, a pesar de que el reo presenta una filiación intelectual, por las fuentes que utilizó en su proceso, mucho más clara con el protestantismo, con su abjuración consigue librarse de la mayor condena

[61] Para desarrollar este argumento, véase Franco Llopis, 2011c.

[62] AHN, Inq., leg. 2055/3, nº 11.

[63] AHN, Inq., leg. 2055/3, nº 11.

y no es tildado de hereje ni protestante. Por ello hablamos de esa delgada línea que separa, para la Inquisición, al hereje del católico. Se trata de esfumaturas sutiles que muchas veces vienen dadas por el poco conocimiento por parte de los tribunales sobre la teología de la imagen, como se vio cuando se le permitió defenderse insistiendo en que los santos deben ser adorados, cuando este hecho es totalmente anticanónico.

Por si fuera poco, el estudio comparado de estos y otros procesos inquisitoriales donde el arte es parte importante de la inculpación nos permite extraer otra conclusión muy significativa. Cuando se trata de reos extranjeros, la argumentación teológica sobre las imágenes se reduce a mínimas frases como *no venerar, ver trozos de madera, llamar idólatras a los cristianos.* Esto sucede en la mayor parte de los procesos estudiados, salvo en contadas ocasiones, como la que expusimos del francés Bernat d'Angay donde sí que hay una argumentación más detenida al respecto. Todo ello nos hace pensar en dos cuestiones importantes. La primera, que ya expusimos al inicio del texto, es que el hecho de proceder de un lugar u otro condicionaba sobremanera el resultado del juicio, fuera o no el reo responsable de aquello que se le imputaba. En el caso de estos extranjeros no era necesario detenerse en si era lícito venerar o adorar o, ni tan si quiera, se les daba pie a que abjuraran para salvarse. Simplemente se describían sus actitudes iconoclastas e irrespetuosas ante las imágenes y se les condenaba.

La segunda conclusión, vinculada con la primera, es que, tal vez, tampoco muchos de estos inculpados conocían tan bien la teología de la imagen como para argumentar su absolución. Como hemos dicho, muchos de los reos que procedían de más allá de nuestras fronteras no tendrían una educación teológica muy elevada e, incluso, como pasaba en muchas zonas rurales hispánicas, no conocían ni oraciones ni sabían qué hacer ante una imagen[64]. Así pues, para la Inquisición fue fácil condenarlos, no poseían las claves para defenderse como sucedió en el caso del doctor Egidio. Las imágenes y su culto podrían ser un arma arrojadiza ante el extranjero que deseaban que fuera inculpado, pues, salvo en contadas ocasiones, no este poseía argumentos suficientes para defenderse. Pocos habrían leído a Lutero, Calvino o Valera; solo algunos habrían participado en actos vandálicos en su país de origen, pero para la Suprema, todos eran uno, representaban un peligro de *contagio* y de ahí que se despacharan tan rápidamente sus procesos y presentaran mucha menos argumentación que los dos que hemos extraído.

A lo largo de estas páginas hemos podido comprender, por una parte, el alto valor y consideración del arte, no solo por su estética, sino también por representar un símbolo de una religión o de un posicionamiento confesional, además

[64] En otras publicaciones ya resaltamos el caso de campesinos españoles que no entendían la diferencia entre *latría* o *dulía*, pues no tuvieron párrocos que supieran explicarla y gran parte de la literatura teológica al respecto estaba en latín, por lo que no tenían acceso a ella. Tal vez el caso más significativo y bien documentado sería el proceso a Catalina la Granera (AHN, Inq., leg. 2022, nº 25), que defendía ante el tribunal su ignorancia sobre el tema.

de ser un instrumento utilizado por el poder político y religioso para ajusticiar a posibles herejes. Hemos comprobado la delgada línea entre ortodoxia y herejía, así como los métodos internos que tenían los verdaderos protestantes, fueran nacionales o no, de criticar dicha opresión por medio de la creación o importación de estampas, monedas o naipes. El estudio del arte como un elemento visible de la herejía, como indicamos al inicio de este texto, no escapa a las generalidades y actitudes de la Suprema ante *el otro,* pero sí nos permite bucear en las formas de socialización de los supuestos herejes, en sus actitudes al margen de la ley y en la subjetividad de los razonamientos teológicos sobre pinturas y esculturas que difirieron, en gran medida, de la sólida tratadística protestante y católica pre y posconciliar.

III

REDES, SOCIABILIDADES Y CÍRCULOS DISIDENTES EN LA PENÍNSULA

LOS ALUMBRADOS DEL REINO DE TOLEDO

RELIGIOSIDAD INTERIOR Y RECEPCIÓN DE LA REFORMA EN JUAN Y MARÍA DE CAZALLA

Álvaro Castro Sánchez
Universidad de Cádiz (grupo HUM-536)

Los alumbrados toledanos se dieron a conocer en el siglo XIX, cuando Menéndez Pelayo recogió la creencia difundida por la Inquisición de la existencia de una secta o movimiento homogéneo de los alumbrados y la legó para la historiografía posterior. Desde entonces, tratar de identificar los rasgos característicos y las causas de este fenómeno ha sido una constante en lo que se ha escrito sobre los alumbrados, y la interpretación ha estado muy condicionada por la adscripción académica o confesional de sus historiadores. Así, han sido juzgados como un ejemplo de enfrentamiento entre la teología escolástica y la mística, como un efecto de la reforma cisneriana y de la observancia espiritual franciscana, así como una forma de evangelismo con conexión con el erasmismo o el luteranismo, siendo una suerte de protorreformistas. Además, se ha pretendido identificar la doctrina filosófica que dicho movimiento profesaba y, en los últimos tiempos, también han sido vinculados con la tradición humanista e inclusiva de la fe que construyeron algunos conversos y hombres de Iglesia desde el siglo XV, como Alonso de Cartagena o Hernando de Talavera. También se ha comenzado a estudiar el fenómeno desde una historia externa a la interna de las ideas y creencias, destacando su conexión con la nobleza o desde la sociología del libro espiritual[1].

Por otra parte, los alumbrados eran personas conectadas entre sí gracias a una red sacroespiritual superpuesta con otras de tipo social y económico que se reunían para compartir lecturas y opiniones sobre temas que tenían en común la preocupación por la salvación y el papel y estado de la Iglesia. En esos círculos confluían todas las corrientes e influencias señaladas; y es su eclecticismo, que hay que entender en el marco del Renacimiento castellano, lo que ha posibilitado que se hayan realizado tantas afirmaciones sobre ellos. Y otro dato: no hay que olvidar que su lectura de referencia fueron las Escrituras, especialmente los salmos y las cartas paulinas en el caso de María de Cazalla. Dicho esto, el presente trabajo intenta articular la dimensión históricosocial del fenómeno de los alumbrados castellanos con la dimensión cognitiva o intelectual que subyace

[1] Pérez García, 2005, pp. 13-22; Pastore, 2010, pp. 25-37.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 165-179.

en sus proposiciones, lecturas y prácticas discursivas, con el objetivo de establecer las líneas de tránsito, desde un punto de vita teológico-filosófico, entre ellos y la Reforma. Para ello se estudian los casos de Juan y María de Cazalla; y como fuentes fundamentales, el proceso inquisitorial de esta última y las obras que fueron de lectura reconocidas por ellos o en la red sacroespiritual en la que se insertó su actividad evangelista.

PALMA Y LA FAMILIA CAZALLA

Algunos de los heterodoxos más conocidos por la historiografía de la primera mitad del siglo XVI tuvieron en común haber nacido, haber pasado o haber tenido algún vínculo con la población de Palma. Situada en un importante enclave comercial en el camino entre Córdoba y Sevilla, justo en la confluencia del río Guadalquivir con el Genil, en esta villa de señorío nació, por ejemplo, Bernabé de Palma, un espiritual franciscano que con su obra *Vía Spiritus* (Sevilla, 1532) influyó notablemente en algunas versiones de la espiritualidad mística o contemplativa del siglo XVI, especialmente en el *recogimiento* jesuita[2]; de allí también era la familia de Juan González, un predicador de origen morisco que se convirtió en uno de los líderes del protestantismo sevillano de mediados del siglo XVI[3]; y también procedían los Cazalla, tanto los vinculados con los grupos de alumbrados de Toledo como los de Valladolid, cuya familia de origen sirvió estrechamente a la familia Portocarrero, condes de Palma[4].

Las condiciones objetivas y subjetivas que le dan a esa villa un lugar destacado dentro de la historia de la desviación religiosa del siglo XVI es algo que aún se nos escapa, pero algunas investigaciones locales realizadas en los últimos años indican algunas que ayudan a explicarlo. Un dato relevante es el hecho de que el señorío de Palma, a finales del siglo XV, tenía una de las poblaciones mudéjares más nutridas de toda Castilla[5]. Esta se regía por una carta de fuero que protegía sus costumbres y proporcionaban riqueza a la villa con sus habilidades artesanales y de horticultura. Por otra parte, a pesar de que en muchas ciudades castellanas se perseguía violentamente a los mudéjares, los judíos de la Península sabían que Palma era un lugar donde los señores los protegían y al que, de hecho, llegaron a desplazarse desde diferentes puntos buscando libertad para sus cultos religiosos en los tiempos que precedieron la creación de la Inquisición[6].

A comienzos del siglo XVI, a un pueblo con una amplia presencia de conversos, beatas emparedadas, criptojudíos, nobleza caballeresca, ricos mercaderes y funcionarios al servicio de sus señores, llegaron las órdenes mendicantes en

[2] Leturia, 1954; véase una reconstrucción crítica de su biografía en Pérez García, 2013, pp. 137-156.

[3] Bœglin, 2013b.

[4] Castro Sánchez, 2011, pp. 86-97.

[5] Bœglin, 2010, pp. 22-23; Fernández Chaves, Pérez García, 2009, pp. 186-189.

[6] Castro Sánchez, 2011, pp. 79-97.

el contexto de impulso de las Observancias por parte de Cisneros y el partido isabelino. Por una parte, los dominicos, que habían tenido que abandonar la villa en extrañas circunstancias en dos ocasiones, vieron consolidada su presencia con la fundación del convento de Santo Domingo en 1493, una iniciativa de los señores de Palma. Este convento es de sumo interés para la historia espiritual del pueblo; allí se darán lecciones de gramática y filosofía; y fray Luis de Granada será su prior durante un breve período. Pero si la presencia dominica es digna de reseñar, mucha más importancia tuvo la Orden Franciscana. Esta llegó a Palma gracias a fray Juan de la Puebla —que se trataba de Juan de Sotomayor y Zúñiga (1453-1495), II conde de Belalcázar—. El VII señor de Palma, Luis Fernández Portocarrero, le atribuyó la salvación de su hijo Luis Portocarrero, futuro I conde de Palma, de una grave enfermedad, y en agradecimiento fundó el convento de San Luis del Monte (1492) en plena época de gestación de la importante provincia franciscana de Los Ángeles, impulsada por el destacado fraile. En 1518, Palma contaba ya con cuatro fundaciones de la orden (conventos y ermitas-hospitales), por lo que la presencia franciscana era abrumadora, aunque no alejada de la práctica de otras casas nobiliarias en la época.

Una de las cuestiones pendientes en la actualidad de la historiografía del Siglo de Oro es aclarar las relaciones de la nobleza con los diferentes modelos de religiosidad que se pusieron en marcha por aquellos tiempos[7]. Si esa reconstrucción no se realiza, difícilmente se podrá poseer una visión adecuada del clima sacroespiritual en el que germina o se recibe la Reforma. En primer lugar, la renovación de las órdenes religiosas y la imposición de las observancias respondían al objetivo pastoral de extender la perfección cristiana en unos reinos que a ojos de los Reyes Católicos y buena parte de su corte solamente podían cohesionarse a través de la religión. Los primeros en adoptar la santidad como una seña de identidad, además de los reyes, fueron los nobles, que convenían con la visión jerárquica y paternalista de las poblaciones a la que contribuía la Iglesia. Así, el modelo de príncipe cristiano se reflejaba en una nobleza que en muchos lugares formó parte de la red sacroespiritual en la que germinaron lecturas y prácticas heterodoxas. Eso ocurrirá, por ejemplo, con los condes de Belalcázar, los duques del Infantado o la casa de los Mendoza de Guadalajara.

Desde la perspectiva de la historia local de Palma, los franciscanos ofrecían muchos atractivos por su poder de implantación entre el pueblo. Estas órdenes sabían de la importancia de convertir y educar a la nobleza. Los bienes del linaje Portocarrero, una más de aquellas familias que combinaban una representación

[7] Al respecto y en los últimos años se han publicado algunos trabajos, como Giordano, 2004; que realiza una aproximación muy importante a la relación entre los alumbrados del reino de Toledo y algunas casas de la nobleza, o Pérez García, 2005; que ha insertado en una red social (o *malla* espiritual) aún más amplia esas relaciones y además ha estudiado el vínculo entre nobleza y la eclosión reformista de la religión española desde finales del siglo xv hasta el xvii (Pérez García, 2011).

misericordiosa de sí mismas e imbuida de piedad religiosa con afán de lucro y capitalismo mercantilista, no dejaron de incrementarse a lo largo del siglo XVI, para lo cual y en su *mayorazgo viejo* no dudaron en practicar la especulación y la violencia social, y ello sin perder un ápice de su devoción hacia la orden franciscana, en cuyo convento de Nuestra Señora de Belén fueron recibiendo sepultura por tradición durante siglos[8]. Así, el VII señor de Palma estuvo en íntimo contacto con fray Juan de la Puebla, promovió las primeras fundaciones franciscanas y, además, protegió y puso a los Cazalla a su servicio; su hijo, el I conde, Luis Portocarrero, tras sus problemas en la revuelta de las Comunidades regresó a Palma y hasta su muerte, en 1528, su vida se caracterizó por el apego al convento franciscano nombrado —integrado ya en la provincia de Los Ángeles— y a los hombres *santos* que allí habitaban, entre ellos, Bernabé de Palma, de quien se dice que profetizó su muerte y mantuvo una especial relación con su mujer Leonor (hija del señor de Osuna en cuya corte, precisamente, se crió fray Francisco de Osuna). En esa línea de acercamiento a los espirituales siguió en un principio su sucesor, Luis Portocarrero, II conde de Palma, que labró amistad con Luis de Granada y Juan de Ávila, a quien le pidió que imprimiese su *Audi, filia*. Sin dudar de su devoción, la aristocracia palmeña utilizó su patronazgo espiritual para afirmar su poder y prestigio, encauzar las tendencias paganas o heterodoxas de sus poblaciones y manifestar simbólicamente su paternalismo hacia la villa.

Fruto de ese afán protector hacia las minorías étnicas por parte de los señores de la villa surge la relación de los Portocarrero con la familia Cazalla. Esta familia vivió en la villa al menos desde 1462 y estuvo vinculada a la casa de los señores en labores de contaduría y financiación hasta mediados de siglo[9]. Los Cazalla fueron una familia de origen judío acostumbrada al manejo del dinero y a mantener relaciones con la nobleza hasta su caída en desgracia a mitad del siglo XVI. Respecto a su vínculo con Palma, destaca la figura de Alonso de Cazalla que, tras tener algunos problemas en Écija con el recién creado tribunal del Santo Oficio, pasó a trabajar de contador para el nombrado Luis Fernández Portocarrero. A este acompañó en sus campañas militares al servicio de los Reyes Católicos, en los repartimientos de la costa malagueña, repatrió su cadáver y puso en orden sus cuentas cuando cayó en Reggio-Calabria en 1502. Hijo de Alonso era Diego de Cazalla, un palmeño con una brillante trayectoria en Málaga, que comenzó como encargado de unos hornos de bizcocho en el puerto cuya gestión estaba vinculada a los Portocarrero y como pagador de guardas, y que acabó siendo regidor de la ciudad y uno de sus personajes más adinerados de la primera mitad de siglo. Sus descendientes entroncaron con la nobleza —no sin falsificar algún expediente de limpieza de sangre—, en concreto con los Manrique de Lara, condes de Mollina. Por último, debemos mencionar a su primo Pedro, hijo de Beatriz de Cazalla y

[8] García Naranjo, 2010, pp. 321-335.
[9] Castro Sánchez, 2013, pp. 61-94.

Gonzalo de Cabra, residentes en Palma, el cual siguió la tradición familiar, se convirtió en su mejor representante y llegó a ser «uno de los exponentes más destacados del mundo de las finanzas de la primera década del siglo XVI[10]». La primera noticia data de 1496, época en que era criado de Fernando de Zafra. De Luis Portocarrero, I Conde, recibirá diversos poderes y pagos en los años 1504-1505, años en los que ya había venido actuando de oficial de sueldo de Alonso de Morales, secretario en su día del cardenal Mendoza y tesorero real, pasando pronto a desempeñar el cargo de pagador real. Este Pedro no es otro que el padre de los famosos protestantes de Valladolid, ciudad de la que será vecino desde 1509. Por las denuncias que Pedro va a sufrir por parte de la beata Francisca Hernández y el proceso contra Antonio Medrano, Marcel Bataillon señaló que los inquisidores quisieron desbancarlo de su oficio[11]. Esto no lo consiguieron. Aún en 1534, cuando sus primos-hermanos María y Juan ya habían sufrido la Inquisición y él mismo había sido acusado de luterano, conservaba su puesto de contador del sueldo real, lo cual se sabe por su presencia en documentos, como el conservado en el Archivo Provincial de Sevilla en el que reza que recibe en Toledo de la compañía de los Fúcares una cantidad de dinero dirigido a Pedro de Zuazola, tesorero general del reino[12]. Pedro vivirá hasta 1543 y siempre contó, al igual que Diego de Cazalla, el *judío*, con los favores y simpatías de las más altas instancias de la corona, llegando a ser conocidos y valorados por el propio Carlos V. El final de la mayor parte de su descendencia es sobradamente conocido.

JUAN DE CAZALLA Y LA SOCIALIZACIÓN DE LA SANTIDAD

La red sacroespiritual nacida al hilo de las observancias —y que confluyó con las elaboraciones humanistas de los conversos que apostaban por el paulismo y creían en una aceptación sincera del cristianismo, como Alonso de Cartagena, Alonso de Oropesa y Hernando de Talavera[13]— se superponía con otras redes de tipo económico y social, lo que favoreció la formación de nodos que vinculaban conventos, monasterios o beaterios con castillos, palacios y casas de la nobleza. Fue en esas redes o circuitos de emisión y recepción de literatura y prácticas espirituales en las que germinaron los llamados *alumbrados* del reino de Toledo, uno de cuyos líderes intelectuales y carismáticos fue Juan de Cazalla. Además de algunas cartas de carácter menor —como la correspondencia con Cisneros, o una carta contra los astrólogos enviada a la viuda del Gran Capitán o la carta a Villalpando donde relata la conquista de Orán—, escribió una de las obras más importantes de la espiritualidad

[10] Alonso García, 2004, p. 165.

[11] Bataillon, 1995, p. 181.

[12] Kellenbenz, Walter, 2001, pp. 129-130.

[13] Pastore, 2010, pp. 39-83.

del momento, *Lumbre del alma* (1528), de cuya edición sevillana de 1542 se conserva hoy una sola copia en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Libro de cabecera de los alumbrados organizados en torno a su figura, esta obra era heredera del franciscanismo medieval al tratarse de una adaptación de la *Theologia Naturalis* de Raimundo Sibiuda. Diferentes versiones o partes de esta fueron impresas a lo largo del siglo y todas entraron en los sucesivos índices de libros prohibidos[14].

El libro de Sibiuda defendía la teología natural como un modo de conocimiento de Dios a través del conocimiento de sus criaturas. Discípulo de Ramón Llull, Sibiuda se había enfrenado al averroísmo latino y había entendido que este movimiento filosófico defendía la existencia de una doble verdad, una a la que se llega por vía racional a través de la investigación y la especulación filosófica; y otra, a través del libro sagrado. También insiste en la importancia del libre albedrío y el papel de la voluntad a la hora de elegir el amor a Dios o el amor a uno mismo. Precisamente, Juan de Cazalla selecciona y reescribe los títulos de Sibiuda dedicados a la exaltación de estas dos cuestiones.

El libre albedrío tendría tres funciones: entender las palabras y el sentido de ellas, distinguir entre lo verdadero y lo falso, y escoger lo bueno desechando lo malo. Ese libre albedrío es el mismo en todos los hombres y siendo «raíz y origen de toda retribución y castigo, ansí requiere un solo juez que lo sepa y pueda premiar o castigar según mereciere[15]». El hombre se sitúa solo ante Dios con su libertad, no habiendo referencia destacable al papel mediador o pastoral de la Iglesia respecto a la salvación ni a la función redentora de los sacramentos. A su vez, la obra acaba con la incorporación de un *Brevecito modo para venir, en alguna manera, en conoscimiento de Dios* que establece doce grados para contemplar *puramente en Dios*, para que el alma sienta su presencia. En eso consiste el alumbramiento. Superado los doce grados, entra el alma en una *escura caligen* (noche oscura) y entonces

> se muestra Dios al alma en esta vida mortal como a los santos en el paraíso […] Y en esta manera dicen algunos santos que vio Moisés en el Viejo Testamento a Dios y San Pablo en el Nuevo […] E si tú así lo pidieres, también lo verás[16].

La posición de Cazalla suponía una socialización de la santidad para muchos inaceptable, lo que entroncaba fácilmente con las versiones de la mística centroeuropea provenientes del Bajo Medievo, pero también con la de procedencia bizantina, fundamentalmente el Pseudo-Dionisio Areopagita, cuya literatura constituía por sí misma un fenómeno en el marco del Renacimiento. El Areopagita es el autor que distinguió en su opúsculo *Los nombres de Dios* de forma

[14] Son los casos de la *Viola animae* de 1549, de su presencia en la obra de Diego de Estella *Meditaciones devotísimas del amor de Dios* o los *Triunfos del amor de Dio*s de fray Juan de los Ángeles (Giordano, 2004, pp. 163-166).

[15] Cazalla, *Lumbre del alma*, pp. 63 y 77.

[16] *Ibid*., p. 170.

canónica entre la teología positiva que será propia de la escolástica y la teología negativa propia de la tradición mística, y también proviene de él la idea de la noche oscura o de la tiniebla como vía de acceso a Dios a través del afecto[17].

La fe y la confianza en Dios ayudan a encontrarlo *per viam receptionis*, pues en el último estadio el resultado es el amor, como era propio de la tradición franciscana. Desde su origen, los grandes filósofos de la orden, como san Buenaventura, Duns Escoto o el propio Guillermo de Ockham habían insistido frente al intelectualismo tomista en que la libertad y voluntad divinas, que alumbran el alma de las personas y manifiestan su gracia a través del amor, trascienden todo entendimiento y categoría especulativa. Ese era precisamente el punto en el que la tradición franciscana y la mística europea del siglo XIV conectaban continuamente. Pero esas vías se vieron violentamente interrumpidas hacia la primera mitad del siglo XVI y, más fundamentalmente, con la labor de condena de los teólogos salmantinos (Melchor Cano) y la impresión del Índice de Fernando de Valdés en agosto de 1559. Numerosos frailes y clérigos habían tomado conciencia de los peligros de ese modelo de religiosidad intimista derivado de la reforma cisneriana, y de su confluencia con la llegada de las obras de Erasmo y Lutero.

Por ejemplo, tanto el beato Ávila como el dominico Juan de la Cruz fueron conscientes del efecto que produjo la emisión espiritual que se dio masivamente en la primera mitad del siglo XVI. Juan de Ávila apartó de su recomendación a Luis de Granada el *Tercer Abecedario* de Osuna como un libro no apto para los dirigidos espirituales: «… no lo dejen comúnmente que les hará mal, que va por vía de quitar todo pensamiento, y esto no conviene a todos[18]». Por su parte, el *Diálogo en defensa de la oración vocal* de Juan de la Cruz, impreso en 1555 en Salamanca, se convirtió en un alegato contra el uso de oración mental tal y como había sido propio de espirituales y alumbrados décadas antes. Allí nos dice:

> Una doctrina leo en algunos de estos tratados que mucho me ofende y en manera alguna la puedo aprobar. Pero mi sentencia no es irrefragable ni yo quiero usurpar la jurisdicción que no tengo de dar censura en los escritos ajenos. Considérenlo y júzguenlo aquellos a quien esto pertenece. Leo muchas veces aconsejado y amonestado con muchas palabras mil veces repetidas, que procuren los hombres con todo deseo, con todo estudio, con vehemente espíritu contemplar la majestad divina pura en sí misma, con entendimiento desnudo y desocupado de todas imágenes, memorias, cuidados, distracciones de cualesquiera cosas criadas. Así con voluntad libre y exenta de todas aficiones y inclinaciones de cualquier cosa que Dios no es, para que en él solo descanse toda el alma, y al él se junte, y en él se embeba sin medio de alguna cosa.

[17] PSEUDO-DIONISIO AREOPAGITA, *Obras completas*, pp. 247-250. Una línea de investigación necesaria es cómo esa teología mística negativa de origen bizantino fue recibida y reelaborada por los teólogos y emisores espirituales castellanos en el marco del impulso de las Observancias de Cisneros y cómo se repite posteriormente.

[18] JUAN DE ÁVILA, *Obras completas,* p. 265.

A sus ojos, la propuesta de esa teología era una democratización intolerable del acceso a lo divino, a lo cual solamente podían llegar los santos:

> Pero no puedo creer que hombres prudentes y espirituales aconsejen, y mucho menos que persuadan tan porfiadamente que los devotos procuren ser transportados por Dios a aquella soberana inteligencia y contemplación de su deidad. Ni sería seguro, mas muy peligroso tal pretexto, ni carecería de vana presunción quien esto a Dios suplicase[19].

Lo cierto es que la insistencia de Juan de Cazalla en el libre albedrío no podía ser casual, y hay que entenderla en el marco de un contexto en el que Erasmo y Lutero han entrado por primera vez en polémica en torno a esta cuestión, un debate que se repetirá décadas después en la confrontación que llevaron a cabo jesuitas y dominicos y del que surgirá el probabilismo. Bajo nuestro punto de vista, Juan de Cazalla representaba un acercamiento al erasmismo desde el mundo del franciscanismo espiritual castellano y su posición se hallaba en condiciones de fundar una posición alternativa, en los márgenes del catolicismo, tanto frente a Lutero como al formalismo intelectualista que ya por entonces trataba de imponer fundamentalmente la orden dominica y la facción política con la que estaban identificados[20]. Esa línea, en la que también confluían tanto el evangelismo francés de Lefèvre d'Étaples, a quien Juan trató, como la tradición del paulinismo converso del siglo xv, era la hegemónica en los círculos de alumbrados del reino de Toledo, aunque pensamos que no pudo llegar a concretarse en una doctrina y un movimiento homogéneo, el cual podía haber representado una verdadera alternativa a las confesiones religiosas que se verán en Trento, una alternativa que también contó con su lugar y sus simpatías entre la nobleza y en la propia corte.

MARÍA DE CAZALLA, LA *MAESTRA DE GUADALAJARA*

En realidad, el formalismo dominico, con sus exigencias formales, el rechazo de la oración mental y de la vía afectiva para el contacto con lo divino no se hizo fuerte hasta la década de los años veinte, y no sin resistencias dentro de la propia orden. El antiguo inquisidor Diego de Deza ya había declarado que sus adversarios eran Buenaventura y Ockham, y su corriente supo contar con el apoyo de la facción fernandina, la que en esos años ponderó los intereses de Castilla sobre el resto de reinos del imperio carolino. En ese grupo estaban Francisco de los Cobos, Juan Tavera —que llegará a convertirse en inquisidor general, presidente del Consejo de Castilla y arzobispo de Toledo—, así como el primer duque de Alba, y pertenecía a una red sacroespiritual diferente a la que se gestó desde el círculo de Cisneros, la facción isabelina y la Casa de

[19] Cruz, «Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal», pp. 349-352.
[20] Nieva Ocampo, 2011, p. 59.

Borgoña, en la que se educó Carlos V. Copada por el intelectualismo tomista, cuyo bastión se encontraba en la Universidad de Salamanca y se confrontaba con los erasmistas y nominalistas de la Universidad de Alcalá, aquella facción fue la que promovió a finales de la década de los veinte una serie de juntas que empezaron a imponer su concepción de la ortodoxia. Dicha imposición empezó a consolidarse con la muerte de Gattinara y con el apartamiento del inquisidor Manrique en 1538 —sucedido por Tavera—. Así que, en realidad, lo que para algunos calificados de alumbrados era una vivencia ortodoxa de la religión cristiana, para otros eran ya prácticas heterodoxas y, por tanto, intolerables. Eso ayuda a explicar cómo en el proceso de María de Cazalla ella utiliza ese desacople o confusión entre lo heterodoxo y lo ortodoxo para evitar que los inquisidores confirmen los aspectos luteranos de sus prácticas religiosas.

María de Cazalla fue procesada por la Inquisición entre 1532 y 1534 acusada de «hereje apóstata de nuestra Santa Fe Católica, defensora de herejes e infamadora del Santo Oficio», pero también de ser presuntuosa, tomar oficio de predicadora y *enseñadora* de una doctrina que solamente a hombres doctos les era lícito impartir[21]. Ciertamente, a María se la ha considerado una maestra de los alumbrados, pues lideró muchas reuniones en las que leía cartas escritas por ella misma, comentaba textos bíblicos y daba consejos a su auditorio, compuesto por un número alto de mujeres.

El edicto de fe de los alumbrados, hecho público por la Inquisición el 23 de septiembre de 1525, es el primer documento al que hay que atender para esbozar el pensamiento de estos denominados *alumbrados toledanos,* no sin guardar mucha cautela ante el hecho de que es un documento de tipo judicial elaborado, por tanto, con la misión de objetivar, encasillar y controlar el movimiento. En su preámbulo, el inquisidor general Manrique explicaba cómo le habían llegado noticias al arzobispado de Toledo de algunas personas que

> se dezían, conferían y publicavan algunas palabras que parescían desviarse de nuestra sancta fee Católica […] e se juntaban e facían conventículos particulares secreta o públicamente e algunos se dezían Alumbrados, dexados e Perfectos[22].

El Edicto y una carta del Edicto leída en distintas villas en 1524 provocaron una sucesión de confesiones contra ellos al prometer la absolución a los vecinos que delataran. Algunas de las proposiciones atribuidas a estos alumbrados afirmaban que no existía el infierno, que «el amor de Dios en el hombre es Dios», que quienes se dejasen a ese amor ya no podían pecar, que Dios quería más a quien más perdonaba, «que las tentaciones no se debían rechazar» y «que los casados estando en el acto del matrimonio estaban más unidos a Dios que si estuviesen en oración», una proposición que se atribuye a María de Cazalla[23].

[21] Castro Sánchez, 2011, pp. 119-179; para facilitar la lectura se eliminan todas las citas del proceso, se remite a *ibid.*; u Ortega Costa, 1977.

[22] Ortega Costa, 1977, p. 24.

[23] Sobre el Edicto, véase *ibid.*, pp. 23-36.

Sin duda, de todas ellas, la idea más desviante y peligrosa para la doctrina y la moral católica era la de que si uno se abandonaba o dejaba a la voluntad de Dios se volvía impecable, lo que remitía a una antigua tradición herética medieval bien conocida y presente en los manuales de los inquisidores. Esas proposiciones relacionadas con el *dejamiento* y la perfección permiten dibujar claramente una posición de mística teológica de tradición firme, pero que seguramente no llegó a tomar forma de elemento común entre los alumbrados toledanos —sí desde el punto de vista de los inquisidores, que necesitaron acotar el fenómeno de modo parecido a como lo necesita un historiador que olvida que el tiempo histórico y los procesos que estudia nunca son homogéneos y que siempre hay distancia entre una categoría y el «hecho» que pretende representar, y además, como ocurre con las identidades políticas, las identidades espirituales también cambian con facilidad en la trayectoria vital de una persona[24]—. Si se pudiese confirmar, como trató de hacer Antonio Márquez, que la principal característica de los alumbrados fue el *dejamiento*, se les situaría no solamente en la línea de la teología negativa, que Pedro de Alcaraz dominaba bien, sino también dentro de una tradición filosófica que va desde los neoplatónicos, Agustín y el Areopagita hasta santa Teresa y san Juan de la Cruz, pasando por san Buenaventura, el sufismo o el maestro Eckhart, pero eso sí, con sus desviaciones más heterodoxas, como fue la de los amaurianos, la de los hermanos del libre espíritu o la de algunos espirituales franciscanos, en calidad de desviaciones centroeuropeas del bajo medievo[25]. No obstante, esta coherencia doctrinal quizás obedece más a una construcción externa que a una doctrina acabada que todos asumieran de modo sectario. Ese modo de interpretación olvida, además, que no hay una conexión directa entre las ideas o textos teológico-filosóficos y las prácticas, sino que media siempre la apropiación concreta de aquellas, de modo que habría que tratar de reconstruir la doctrina de los alumbrados no únicamente desde la historia de las ideas, sino también desde la historia de las prácticas discursivas, una historia que pasa por la descripción de los dispositivos materiales y formales a través de los cuales los textos llegan a sus autores[26].

María se relacionó con el grupo de alumbrados acusados de practicar el *dejamiento*, mantuvo un estrecho contacto con franciscanos espirituales, leyó y comentó textos y el Evangelio —en Pastrana y en el palacio de los Mendoza de Guadalajara—, mayormente entre mujeres, pero también hizo de maestra de hombres, admiró y leyó a Erasmo, a san Agustín, san Buenaventura, a Lutero, y también leyó a sus hijas y elogió el *Diálogo de doctrina*

[24] J.-C. Passeron hablaba de que las categorías de análisis en las ciencias sociales son «escenografías conceptuales» que captan un aspecto parcial de la realidad que describen. Respecto a las realidades históricas no cabe nunca una visión concluyente, pues toda categoría de análisis alumbra unos aspectos a la vez que oscurece otros. Así, el sustantivo *alumbrado* se puede entender como un «tipo ideal» o ficción metodológica de condensación de conductas individuales con una eficacia descriptiva siempre relativa (Passeron, 2011, pp. 78-79).

[25] Castro Sánchez, 2011, pp. 106-114.

[26] Chartier, 1992, pp. 52-53.

cristiana de Juan de Valdés. Por eso una de las preguntas siempre presentes desde que se conoce su proceso ha sido la de en qué sentido María catalizó y cómo se apropió de las influencias del ambiente espiritual, teológico y filosófico de su época.

Vinculada en un primer momento al círculo de Isabel de la Cruz y Pedro de Alcaraz[27], son numerosas las conexiones entre las denuncias y proposiciones atribuidas a María por los inquisidores y delatores y la posición doctrinal de su hermano. Por ejemplo, la beata Francisca Hernández, que había vivido en casa del primo de María en Valladolid, Pedro de Cazalla, declaró que oyó decir a Juan de Cazalla:

> … su hermana, hera la maestra de los alumbrados de Pastrana y Guadalajara e que su juicio dél no era nada con el juizio della e que tanbién le oyó dezir que las obras exteriores que no eran nada e que en esto su hermana estava tan prima e sabía que alcanzaba toda la perfección dello. [Sigue el proceso.] Preguntada por qué obras dezía el dicho obispo, dixo que por el rezar e ayunar e disciplinas e hazer reverencia a las ymágenes e otras cosas semejantes.

Su delator más fiero, Diego Hernández, la acusó de exclamar contra la celeridad de las gentes en que buscaban a Dios en los templos de cantos y no en los templos vivos (cita de Pablo, 1ª a los Corintios, 6-19). Frente al ritualismo y la demostración exterior de la fe, María oponía la limpieza de conciencia, algo que además reconoce frente a los inquisidores:

> Preguntada sy yendo a algunas fiestas a la yglesia e monesterios esta declarante, viendo la diligençia que ponían los clérigos o frailes o monjas en aderesçar los altares y poner hornamentos e todas las otras cosas tocantes al culto divino, sy dixo que no podía sufrir de no reyrse aunque por otra parte llorava gotas de sangre diziendo: «sy desto se huelga Dios, daldo por hecho», dixo esta declarante dixo algunas vezes, viendo la solicitud que se ponía en adereçar los altares e cosas de la yglesia, que si tanta diligençia pusiesemos en alinpiar las conçiencias e quitar las malas costumbres, que se agradaría Dios mucho dello syendo juntamente con lo otro, pero que no lo dixo de la manera que en la pregunta se contiene.

Otro nexo era la cuestión del amor. Otra testigo, llamada Francisca Carrillo, de Guadalajara, ratificará ese mismo año que, hablando un día con María de Cazalla sobre cosas de religión, María le dijo que «todas las vezes que quería algo bien, ora fuese marido o fijos o otra cosa qualquiera […] que no fuese por amor de Dios, que pecaba mortalmente». Y la otra conexión con su hermano era, por supuesto, Erasmo, de quien la propia María había encargado una traducción de sus *Coloquios* y cuya posición se había visto condenada en

[27] Sobre la red espiritual de los alumbrados castellanos, véase Pérez García, 2005, pp. 123-241.

una junta de teólogos en Valladolid en 1527[28]. Así, la sacralidad del matrimonio, el acceso laico a la santidad, el papel de la mujer en la familia, la crítica al analfabetismo del clero, el optimismo antropológico y, por supuesto, el tema del libre albedrío son cuestiones muy presentes en todo el proceso inquisitorial que se llevó a cabo contra ella, que entendía muy bien que en Erasmo estaba la solución a la ineficacia pastoral de la Iglesia. Además, había que añadir sus lecturas sospechosas de luteranismo.

Es un hecho que los alumbrados del reino de Toledo y los Cazalla fueron ávidos y libres lectores. Pero hay que señalar que entre sus libros difícilmente podrían encontrarse textos que se puedan calificar de heterodoxos, al menos hasta los años en que Erasmo y los primeros textos sospechosos de seguir a Lutero, como los de Juan de Valdés, empezaron a ser considerados como tales, o las lecturas que por ejemplo se empezaron a prohibir internamente dentro de órdenes religiosas. Entre unos libros que circulaban con rapidez, que eran discutidos en grupo e interpretados más de una vez de cara a un público congregado, fundamentalmente se encontraban la Biblia en romance, autores de la teología mística europea como el Cartujano, Herp, Kempis, Hugo de Balma… y, por supuesto, clásicos medievales y de la patrística como Juan Clímaco, san Agustín, san Jerónimo, el Areopagita, san Bernardo, Escoto o san Buenaventura; pero estos habían llegado a los alumbrados también filtrados en las distintas codificaciones hechas por autores que en su mayoría les fueron contemporáneos, como Gómez García, García de Cisneros, Bernardino de Laredo, Bernabé de Palma, Francisco de Osuna, Francisco Ortiz o el propio Juan de Cazalla. A estos, como sabemos por el proceso inquisitorial de Pedro de Alcaraz, hay que añadir las hagiografías impresas de Ángela de Foligno y Catalina de Siena —que pudieron producir cierto impacto en el grupo de mujeres que conformaban esos círculos de lectores— y los textos de Erasmo, entre los que sobresale el *Enquiridion o Manual del caballero cristiano*, que María conoce profundamente. Toda ella era, además, un tipo de literatura espiritual que, como se ha dicho, rechazaba el racionalismo o intelectualismo tomista desde sus orígenes. En ese sentido, se acusó a María de que

> una vez loando a Erasmo y su doctrina y estando en lo que el Obispo, su hermano, estava, que dezía a Santo Thomás [Tomás de Aquino] aristotélico y a Escoto [Duns Escoto] soñador o desvanitado y en fin, las cosas escolásticas las reprovava y no las tenía en mucho, dixo ella: «Creo que en estas sofismas o argumentos que allá dezís, es donde se pierde el Niño Jesús…».

[28] Posiblemente, dicha traducción fue encargada a Isabel de Vergara para entregársela a su amiga Isabel de Aragón, esposa del IV duque del Infantado que declarará en su favor. Los *Coloquios* se empezaron a traducir en 1526 y la primera edición fueron los *Coloquios familiares* traducidos por fray Alonso de Virués, publicados por Cromberger en Sevilla en 1529 (Bataillon, 1995, pp. 294-309). Seguramente, María manejaba alguna copia manuscrita.

Ese rechazo del formalismo escolástico lo compartía con el magma espiritual en el que se movía. Así también era en Francisco de Osuna, Juan de Valdés o Luis de Granada[29]. Una de sus lecturas, el *Diálogo de doctrina cristiana* (Alcalá de Henares, 1529) de Juan de Valdés (1509-1541) bebía de posturas muy similares a lo que venían difundiendo los Cazalla. Como se sabe, dicha obra ha sido sometida a un intenso debate respecto a su adscripción doctrinal. Así que después de que Bataillon la considerase un punto de encuentro entre el erasmismo y los alumbrados y Nieto, una teología ya acabada de estos, Carlos Gilly demostró una amplia presencia de textos de Lutero y Ecolampadio a lo largo de la obra. Sin embargo, y a pesar de ello, suscribimos la postura de Stefania Pastore cuando insiste en el eclecticismo[30]. Escrito en forma de diálogo entre Eusebio, Antronio y un arzobispo, este recomienda en las primeras páginas de la obra los *Coloquios familiares* de Erasmo. El conquense, que había estudiado en Alcalá y que en torno a 1528 comenzó un contacto personal con el holandés, había estado al servicio del marqués de Villena, y por su trabajo de paje con este conoció entre otros a Pedro Ruiz de Alcaraz. En los tiempos en que se preguntaba a María por sus lecturas de la obra, Juan de Valdés ya había viajado hacia Nápoles huyendo de la Inquisición, pues el libro se encontró con la condena poco después de ser publicado. Valdés se situaba junto a los demás en la línea de los llamado *concilia evangélica*, esto es, en la de la búsqueda de la perfección mediante la imitación de Cristo y dejaba al lado un cristianismo vulgar volcado hacia la realización de las obras, cuya principal preocupación era la salvación del alma por el camino de la penitencia. Así, su obra pone de relieve la estrecha relación de los alumbrados con la Reforma, de la que fueron un protofenómeno. En el *Diálogo* aparece la cuestión del amor tal y como era habitual en la literatura espiritual de entonces, muy acorde con la *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla:

> Habéis de saber que el corazón humano no puede dejar de amar alguna cosa; y en esto no hay medio, sino que ha de amar a sí mismo, y por su provecho e interés, a todas las cosas, o ha de amar a Dios, y en Dios, y para gloria de Dios, todas las cosas. Pues conociendo Dios que si el hombre se ama a sí mismo, con este amor desordenado jamás podrá hacer cosa que sea buena delante de su mirada[31].

Ese amor al prójimo era equivalente a la caridad cristiana, lo cual sonaba a luteranismo. Y la práctica del amor, solo posible si se comienza asumiendo la fe en Dios, para Valdés podía llegar a hacer prescindible la confesión, porque, evidentemente, tratar de evitar el pecado desde una buena voluntad hace innecesaria la constricción y penitencia. Se deja entrever que el sacramento de la confesión lo manda la Iglesia en muchas ocasiones sin necesidad, y preguntado

[29] Pérez García, 2006, pp. 56-57.

[30] Pastore, 2010, pp. 257-265.

[31] Valdés, *Diálogo de la doctrina cristiana,* p. 130.

el Arzobispo sobre qué cosas hay que confesarse, este respondió que solamente de aquellas «de que nuestra conciencia nos acusa[32]». María, que reconoce que al principio había considerado válidas algunas de las proposiciones de Lutero, ese halla en la misma posición. García de Vargas, vecino de Guadalajara, declaró el 30 de abril de 1532:

> … dixo este declarante un día, podría aver dos años poco más o menos, estando este declarante en casa de María de Cazalla […] hablando sobre el libro de la Doctrina christiana [Juan de Valdés], le dixo la dicha María de Cazalla a este declarante que le pareçía que era buena aquella obra de la Doctrina christiana, pero que la dicha María de Cazalla no se llegaría al sacramento syn confesar porque la tenían por alunbrada y que más vezes se llegaría al sacramento syno por no ver o oyr estas confesiones que, por cierto, aunque ella muriese syn los sacramentos no ternía mucha pena para entre ella y Dios.

De su confesor parece ser que se quejó de tener un espíritu de piedra:

> Creo que entonces le respondí yo que quando de pecado mortal no me acusava mi conciencia que por tan bueno tenía recogerme un poco en mí para ver de dezir misa y aun algunas vezes mejor que si fuese al sacerdote […] creya que muchas vezes vamos los sacerdotes a nos confesar más por uso que tenemos de hacerlo así que por dolor de la ofensa de Dios que en nuestra alma sintamos aver hecho a Nuestro Señor y que si entonces nos recogiésemos entre Dios y nosotros que más compunción sentiría más que no en yrlo a dezir como quien cuenta cosas de su vezino.

Esa importancia de la interioridad moral que hace innecesaria la confesión hacia fuera de los pecados sería recogida por otros autores reconocidos como protestantes, como Constantino de la Fuente (1502-1560). En su comentario al *Beatus vir*, deja claro que el mayor daño del pecador es la determinación del corazón para la maldad. Más que las buenas obras lo que importa es la buena intención. José Luis Villacañas ha sabido ver aquí y con mucho acierto un anticipo de la futura moral pietista, notablemente moderna[33].

El clima espiritual que se había desarrollado en Castilla desde finales del siglo XV, por una parte, al hilo de las observancias, y por otra, en conexión con la tradición humanista de conversos cortesanos, desarrolló un modelo de religiosidad inclusiva que llegó a asumirse en algunas casas de la nobleza y que, además, consideraron ortodoxo[34]. Estas formas de religiosidad vehiculadas en una abundante eclosión del libro espiritual (que implicaba, efecto de la imprenta, una socialización de lo sagrado inédita hasta ahora) se van a encontrar con

[32] *Ibid.*, p. 161.

[33] Villacañas, 2008, p. 337.

[34] El modelo inclusivo no era solamente el que defendieron Cartagena, Oropesa o Hernando de Talavera, sino que también estaba en el franciscanismo espiritual, por ejemplo, en Francisco de Osuna (Pérez García, 2009).

muchos puntos en común con el erasmismo y el luteranismo cuando arranque el siglo XVI. Las coincidencias no son casuales, y la historia de la filosofía y la teología medieval revelan con facilidad sus fuentes comunes: el neoplatonismo y el agustinismo revitalizados desde el Renacimiento italiano, la teología mística o negativa que fue una alternativa al escolasticismo tomista y, por supuesto, el nominalismo, que cerró la puerta al intelecto para el acceso a Dios y se la abrió a la voluntad y el afecto. Fuesen los alumbrados o no un movimiento consciente (parece ser que Juan del Castillo en los años treinta sí tenía ya esa conciencia de grupo), representan, sin duda, el punto de partida obligado para poder comprender cómo y desde qué clima sacroespiritual se recibió la Reforma en Castilla, y un punto importante, a pesar del sesgo que supone contar mayormente con procesos inquisitoriales, es intentar sacar a la luz las ideas teológico-filosóficas que orientaron sus prácticas.

Para concluir, hay que señalar que la caída en desgracia de todos estos personajes, comenzando por los procesos contra los alumbrados y acabando en los autos de fe contra los luteranos de 1559, obedeció a razones que sobrepasaron los meros enfrentamientos entre las facciones religiosas. Por un lado, era un claro síntoma de que Castilla no había solucionado los problemas de cohesión cultural y social heredados del siglo XV, como confirmará la cuestión de la expulsión de los moriscos poco después; y, por otro, es una muestra de la incapacidad de la Iglesia para construir una fe atrayente para los habitantes peninsulares, necesitados, sobre todo en los círculos en los que los alumbrados se desenvolvieron, de un modelo religioso abierto. Además, el proceso de persecución al que se someterían todas estas formas de religiosidad interior tendrá una eficacia relativa, pues de nuevo las veremos aflorar tanto en los jesuitas que apostaron por la vía contemplativa o defendieron el libre albedrío como primordial en materia moral como en las diferentes formas de nicodemismo, erasmismo y protestantismo encubiertos que aún transitarán por la península ibérica a lo largo de la modernidad.

EL PROTESTANTISMO CASTELLANO REVISITADO: GEOGRAFÍA Y RECEPCIÓN

Doris Moreno
Universitat Autònoma de Barcelona

La historiografía ha tendido a localizar el protestantismo castellano en un punto geográfico central, Valladolid, con diversos enclaves menores, entre los que destacaría Pedrosa del Rey[1]. La presencia de la familia Cazalla, en ambos núcleos, el doctor Agustín de Cazalla en Valladolid y su hermano Pedro en Pedrosa, serían, de alguna forma, el hilo de unión. La centralidad de Valladolid estaría, además, justificada porque allí se desarrollaron los procesos, allí se celebraron los *autos grandes* de 1559, con la corte como escenario. Marcelino Menéndez Pelayo, Juan Antonio Llorente, Thomas M'Crie, Adolfo de Castro, Henry Charles Lea… partiendo de las abundantes copias de las relaciones de autos de fe, de 21 de mayo y 8 de octubre de 1559, y de las informaciones rastreadas en las fuentes inquisitoriales, fijaron este marco. El doctor Agustín Cazalla, predicador del emperador, a quien acompañó en su viaje por Europa en 1548, fue considerado el cabecilla del grupo de procesados de Valladolid, directa o indirectamente. Se subrayaba que los dos cabecillas del protestantismo español habían sido dos influyentes predicadores de Carlos V *contaminados* por la herejía en sus viajes a Alemania: Constantino de la Fuente en Sevilla habría sido el líder del grupo sevillano y Agustín de Cazalla, del de Valladolid. Al resto de procesados se los situaba en un segundo plano o, sencillamente, eran relacionados en una lista de procesados.

A partir de los trabajos de José Ignacio Tellechea Idígoras recuperaron un protagonismo más relevante otros personajes del grupo castellano como don Carlos de Seso y el dominico fray Domingo de Rojas[2]. De don Carlos de Seso, el introductor del luteranismo en Castilla, al decir de Tellechea, se han estudiado a partir de su sentencia los fundamentos de su fe protestante, algunos datos sobre su vida y algo más sobre sus idas y venidas durante el período 1554-1559. Los trabajos y reflexiones de Tellechea y, más recientemente, Massimo Firpo sobre Juan de Valdés y su influencia en Italia han abierto líneas de investigación

[1] Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. xii.

[2] Tellechea Idígoras, 1973a.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 181-197.

todavía no exploradas sobre la componente valdesiana del protestantismo castellano[3]. Algo que, en referencia a Sevilla, ha puesto de manifiesto Stefania Pastore para el doctor Constantino[4].

Tellechea, que abordó el protestantismo castellano con el arzobispo Carranza como objetivo, fundamentó sus estudios en la documentación del proceso del arzobispo y la completó con otros documentos inquisitoriales, retazos de procesos y actas. Utilizó ampliamente la información proporcionada por Schäfer en su importante historia del protestantismo español del siglo XVI que, afortunadamente, ha sido recientemente traducida[5].

A partir de Ernst H. J. Schäfer, Tellechea y las fuentes inquisitoriales, nos proponemos en este texto replantear la pluralidad de centros del protestantismo castellano reconstruyendo las redes de relación de los diferentes implicados que articularon ese espacio geográfico. Las relaciones entre los miembros de los diversos grupos no nacieron de su disidencia, sino que, al contrario, esta viajó sobre una red relacional previa. Es un aspecto importante porque la gigantesca reacción que provocó el descubrimiento de los focos luteranos, una mezcla de sorpresa, miedo, tristeza e ira, se levantó sobre el peligro que esas relaciones implicaban para una rápida extensión de la herejía. Redes de hilos trenzados: de familia y parentesco, de identificación espiritual, de común matriz conversa, clientelares, de servicio, femeninas y masculinas, corporativas… Redes en las que la importante presencia nobiliaria, con su patrón de comportamiento tardomedieval en materia de religión y los énfasis de la efervescencia espiritual del Renacimiento —donaciones a la Iglesia, fomento de las virtudes personales, dominio de las propias pasiones, práctica de las obras de misericordia para con los necesitados, creación y desarrollo de minicortes nobiliarias con la presencia de una colmena de espirituales, hombres devotos, beatas o monjas— favorecieron contactos y la circulación de ideas y experiencias espirituales[6]. Una densidad de hilos que solo cuando seamos capaces de reconstruir sus tramas nos ofrecerán un tapiz, una imagen más completa y rica, de la recepción y transmisión de las ideas protestantes en Castilla.

LA CORTE DE VALLADOLID: ESPIRITUALIDAD Y POLÍTICA

La corte de Valladolid en las décadas centrales del siglo XVI era, especialmente a partir de la regencia de la princesa doña Juana de Austria en 1554, no solo el centro político de la monarquía hispánica, sino también un curioso espacio de piedad.

[3] Firpo, 2000a.

[4] Pastore, 2010. Para una visión de conjunto sobre el tema, véase Thomas, 2001b, pp. 211-235.

[5] Schäfer, 2014.

[6] Pérez García, 2011, pp. 135-137.

En el ámbito político, el gobierno de la hermana de Felipe II propició el ascenso al poder del *partido* ebolista. Junto al gran patrón de esta facción, Ruy Gómez de Silva, príncipe de Éboli y amigo personal de Felipe II, se alineaban personajes tan cercanos a la familia real como los también portugueses Leonor de Mascarenhas y Cristóbal de Moura, o el jesuita Francisco de Borja, todos ellos muy próximos a la princesa Juana. Ellos conformaron el núcleo del ebolismo. Y a su lado encontramos al príncipe don Carlos, que mantenía una especial relación emotiva con la princesa. El profesor José Martínez Millán puso de relieve cómo en estos años sensibilidades políticas y religiosas se correlacionaron dando lugar a un faccionalismo político-religioso que, si bien no era totalmente homogéneo entre sus partidarios, sí permitía identificarlo a través de algunos rasgos esenciales[7]. El partido, encabezado por Ruy Gómez de Silva, desató las resistencias del partido *castellano* que hasta aquellos años había copado buena parte de los altos cargos de la monarquía, con el duque de Alba como gran patrono y con don Fernando de Valdés, inquisidor general, entre sus partidarios.

Estas divisiones afectaban a todos los cuerpos de la monarquía y tenían su reflejo más allá de las fronteras peninsulares, como lo demuestra el caso de la fallida misión a Roma de Juan de Figueroa[8]. En el ámbito de las sensibilidades religiosas, uno de los aspectos fronterizos entre unos y otros era su actitud hacia la Compañía de Jesús que, creada oficialmente en 1540, estuvo regida hasta 1556 por Ignacio de Loyola y, a partir de 1558, por el padre Diego Laínez. Desde 1554, Francisco de Borja era comisario general de la Compañía para España y Portugal.

La figura de Francisco de Borja estaba llamada a desempeñar un papel destacado en aquellos años. Su prestigio político por los servicios prestados a la monarquía, la admiración que provocó entre las élites, la decisión de abandonar todo para entrar en religión y la fama de espiritual le otorgaron una aureola especial ante lo opinión aristocrática y cortesana. Para la Compañía, su presencia en España en 1554 como comisario supuso un balón de oxígeno después del desgaste sufrido por las duras críticas a su aceptación de conversos y las acusaciones de heterodoxia lanzadas por personajes de tanto prestigio como el dominico Melchor Cano o el arzobispo de Toledo, Silíceo[9].

Borja ejerció una enorme influencia en el entorno de la princesa Juana tanto en el ámbito espiritual como político. Son conocidas sus gestiones para dilucidar, en 1554, si la anciana reina Juana, recluida en Tordesillas y que había rechazado la confesión en los últimos años, estaba bajo influencia demoníaca (al fin, ya había sido exorcizada en 1516 y 1520); su actitud obedecía, bien a

[7] Martínez Millán, 2003.

[8] Giannini, 2007.

[9] Martínez Millán, 2012.

su enfermedad, bien a una sensibilidad próxima al protestantismo[10]. Por las mismas fechas, Francisco de Borja se convertía en consejero y confesor de la regente, lo que contribuyó a crear en Valladolid y su área de influencia un curioso lugar de piedad. La princesa doña Juana tenía entre sus lecturas preferidas la *Vita Christi* del Cartujano (Ludolfo de Sajonia), el *Comptentus mundi* de Kempis, la *Suma de doctrina cristiana* y los sermones de Constantino de la Fuente, prohibidos después, en 1559. Borja facilitó el ingreso secreto de doña Juana en la Compañía[11].

La nueva orden fascinó a un sector importante de la nobleza con su actitud tan particular de vivir la fe como un apostolado cotidiano, con su énfasis en la comunión frecuente y la meditación, con los *Ejercicios espirituales* como un instrumento de conversión y su aureola de modernidad. La Compañía daba respuesta constructiva y pragmática, trazaba el camino y proporcionaba la guía, para dar respuesta a la sensibilidad religiosa castellana, a esa bohemia religiosa en la que se habían mixtificado elementos erasmistas, alumbrados, de espiritualismo dominicano, de misticismo franciscano… Y Francisco de Borja, con su abandono del mundo, se había convertido, en cierta forma, en un referente modélico. Así, Ruy Gómez se confesaba con el padre Antonio Araoz y mantuvo contactos con los padres Ribadeneira y Borja. El conde de Feria y su mujer, la marquesa de Priego, tenían un hijo jesuita, don Antonio de Córdoba. Los asuntos espirituales de los marqueses de Velada eran dirigidos por el padre Baltasar Álvarez. La duquesa de Medina Sidonia, doña Ana de Aragón, tía de Francisco de Borja, ayudó a las fundaciones de los colegios de Trigueros y Sanlúcar de Barrameda. Los marqueses de Mondéjar apoyaron a los jesuitas en su establecimiento en Alcalá de Henares y Jesús del Monte. Los duques de Arcos fundaron el colegio de Marchena. Leonor de Mascarenhas apoyó a Borja en la fundación de un colegio en Madrid. Y don Juan de Austria fue educado en la espiritualidad jesuita a través de las enseñanzas de sus tutores, don Luis Quijada y doña Magdalena de Ulloa[12].

Este era el clima político religioso en la corte y en este contexto se difundieron las ideas protestantes y, posteriormente, llegaron las noticias de las primeras detenciones inquisitoriales, en la primavera de 1558. Es de sobra conocida la severa reacción de Carlos V al exigir a su hija poner todos los medios para la identificación de los culpables y el máximo rigor en el castigo. La ola de persecución inquisitorial desatada tocó a medios aristocráticos de relevancia, a élites de algunas ciudades castellanas, a ciertos medios monásticos, particularmente dominicos, a miembros del clero secular y predicadores de nombradía, a beaterios y a miembros de órdenes militares.

[10] Aran, 2001, pp. 257-271.

[11] El ambiente cortesano, más espiritual y austero, que impuso la princesa Juana ya lo pusieron de relieve Bataillon, 1952; y Baños-Villacorta, 2005.

[12] Jiménez pablo, 2012.

VALLADOLID

En la ciudad de Valladolid la persecución inquisitorial se centró, fundamentalmente, en los tres núcleos que articularon las relaciones de los acusados.

Alrededor de la casa del difunto Pedro de Cazalla y Leonor de Vivero[13] se formó un núcleo estrechamente vinculado a los hijos. Era una casa que ya había estado bajo la mirada del Santo Oficio: por el parentesco con la alumbrada María de Cazalla y también porque en esa casa se había alojado la beata Francisca Hernández de 1520 a 1527, una mujer que había fascinado a Pedro de Cazalla, al bachiller Medrano o a Bernardino de Tovar, todos ellos, como es sabido, procesados por el Santo Oficio acusados de alumbradismo[14].

El doctor Agustín de Cazalla[15], un predicador reconocido en la corte y preferido de la regente doña Juana, capellán de Carlos V, canónigo de Salamanca, de carácter inestable y dubitativo, un poco áspero, desempeñó un papel destacado en conversaciones con la élite cortesana, la nobleza de la ciudad y los conventos femeninos de Nuestra Señora de Belén (benedictinas) y Santa Catalina (dominicas), donde con frecuencia predicaba con un doble lenguaje que permitía disimular y simular a sus religiosas seguidoras. Las conversaciones privadas de carácter espiritual eran frecuentes en aquella corte austera. No hacía tantos años que el padre Fabro informaba a Ignacio de Loyola: «… en ninguna parte, entrando en la cuenta París, Roma y Parma, tuve conocimiento con tantas personas para en cuanto a la conversación espiritual como aquí en Valladolid[16]». Y ese clima no había hecho más que acentuarse bajo el gobierno de la princesa Juana. Conversaciones entre amigos, vecinos de toda la vida, familiares… Una práctica de la conversación espiritual en casas particulares, en monasterios, en oratorios privados. Conversaciones que conducían, a veces, a la opinión política. Así, en casa de Leonor de Vivero se llegó a afirmar que ojalá triunfase el rey de Francia porque permitiría predicar públicamente «y también lo querían en España[17]». Los testimonios de que disponemos nos presentan al doctor Cazalla intentando convencer a otros en este marco; como a sus vecinos: el célebre doctor Jerónimo de Espinosa, notario de Castilla en 1553, y su esposa doña Isabel de Monteser. Los Espinosa, de origen judío como los Cazalla, eran vecinos colindantes de estos desde hacía muchos años[18]. O también a Teresa de Jesús y su amiga y benefactora Guiomar de Ulloa[19]. Mucho se ha discutido

[13] Se exhumó su cadáver y se quemaron sus huesos y estatua en el auto de fe de 21 de mayo de 1559.

[14] Pérez Escohotado, 2003.

[15] Entregado al brazo secular, apareció en el auto de fe de 8 de octubre de 1559.

[16] Fabro, *Fabri monumenta*, p. 365, 11 de septiembre de 1545.

[17] Schäfer, 2014, t. III.B, p. 645.

[18] Véase la importancia de los Espinosa en Lohman Villena, 1968; para Jerónimo Espinosa véase *ibid*., pp. 88-89.

[19] Ana de Jesús, la carmelita descalza seguidora de Teresa de Jesús, afirmaba: «Cuando las herejías de Cazalla y sus secuaces, habían querido estos tratar a doña Guiomar de Ulloa y otras

sobre el momento de la conversión de Cazalla al protestantismo. Aunque tuvo contacto con las obras de los protestantes centroeuropeos, a juicio de Schäfer, su aceptación debió de ser tardía, a principios de 1557. Su papel en el liderazgo del grupo, a pesar del renombre de su fama, fue mucho más discreto de lo que la tradición historiográfica se ha esforzado en señalar.

La casa de los Cazalla era también un referente para los otros hijos de la familia: Francisco de Vivero, cura de Hormigos (Palencia), de carácter apasionado, y Juan de Vivero y su esposa doña Juana de Silva, hija ilegítima del marqués de Montemayor. Es necesario subrayar especialmente a doña Beatriz de Vivero, beata, de unos cuarenta años (nacida en 1518) y con fama de «santidad[20]». Las numerosas relaciones de los autos de Valladolid incorporan rumores populares a la descripción de sus creencias que, desde luego, no aparecen en las actas inquisitoriales y que, en cualquier caso, nos informan de esa fama. Por ejemplo, que con su oración logró apagar un incendio en la Rinconada de Valladolid[21]. Alrededor de Beatriz de Vivero se movía un círculo de mujeres espirituales y laicas, viudas y solteras, como Isabel Domínguez, su criada; su también hermana Constanza de Vivero, viuda del contador real Hernando Ortiz y madre de trece hijos; y otras mujeres con las que también se encontraba en el convento de Belén de Valladolid. Doña Juana de Fonseca, mujer de Álvaro de Lugo, señor de Villalba, era también una de las amigas habituales, desplazándose desde su lugar, Aldea del Palo, cerca de Zamora. Esta mujer, que tuvo algún papel en el descubrimiento de Valladolid, afirmó en sus declaraciones que, desde hacía diez años, se relacionaba con Beatriz de Cazalla «por relación de Cano y otro padre dominico, fray Thomás de Vallejo, que me dixeron que eran muy siervas de Dios y entonces me parecían muy buenas la madre y doña Beatriz y doña María, que eran las que yo trataba[22]».

El segundo núcleo de referencia era el convento benedictino de Nuestra Señora de Belén. Frecuentemente visitado para predicar y conversar por el doctor Agustín de Cazalla y otros hombres del grupo, en el convento encontramos a las monjas doña María de Miranda, doña Margarita de Santisteban, doña Felipa de Heredia, doña Catalina de Alcaraz, doña Marina de Guevara y, finalmente, doña Francisca de Zúñiga y doña Catalina de Reynoso, hijas de Jerónimo de Reynoso, señor de Astudillo de Campos, y de doña Juana de Baeza, sobrina del obispo de Córdoba y de Gonzalo Pérez de Vivero, hermano

---

señoras viudas y religiosas, y que sabiendo que trataban con personas de diferentes Ordenes, dijeron no querían entrar ellos en casas de tantas puertas, y con esto se libraron de saber nada de ellos; […] y a la misma Madre también la codiciaron hablar antes que supiesen trataba con tantos». Ana de Jesús, Informaciones de Salamanca, del año 1597, en *Procesos de Beatificación y canonización*, pp. 471-477.

[20] Francisco de Vivero fue entregado al brazo secular en el auto de fe de octubre de 1559, igual que su hermana Beatriz; en este auto también fue reconciliada su hermana Constanza; su hermano Juan de Vivero y su esposa doña Juana de Silva fueron reconciliados en el auto de fe de 21 de mayo de 1559.

[21] Schäfer, 2014, t. III.A, p. 16, n. 377.

[22] *Ibid.*, t. III.B, p. 681.

de los Cazalla[23]. Resulta interesante saber que, además del parentesco con los Cazalla, la madre doña Juana de Baeza era hermana del alcaide de Escalona, Antonio de Baeza, casado a su vez con doña Francisca de Zúñiga. Doña Juana había estado en la órbita inquisitorial veinte años antes por haber dado apoyo a la beata Francisca Hernández mientras esta se alojaba en la casa de los Cazalla. Es necesario añadir para completar el cuadro que los hermanos Juana y Antonio de Baeza eran hijos de Pedro de Baeza, servidores e íntimos del viejo marqués de Villena en Escalona, Diego López Pacheco, que contrató en 1523 a Alcaraz como predicador. Los Baeza eran conversos[24].

Pero volvamos al convento de Belén. Visitantes habituales del monasterio de Belén y de aquellas monjas en particular fueron doña Catalina de Ortega, hija de Hernando Díez, miembro del Consejo Real y Fiscal, y viuda del comendador Loaysa; doña Eufrasina de Mendoza, beata de curiosa trayectoria, instalada en la casa de doña María de Mendoza, la mujer de Francisco de los Cobos; doña Juana Sánchez, otra beata, pariente de Juan Sánchez, que después mencionaremos; y, finalmente, doña Francisca de Zúñiga, viuda y beata, hija de Antonio de Baeza y sobrina de Garcilaso de la Vega, prima de las dos monjas mencionadas más arriba (su homónima Francisca de Zúñiga y Catalina de Reinoso). Para el convento de Belén trabajó el platero Juan García[25]. Lectura habitual de aquellas monjas y tema de conversación con estas visitas era el comentario de la *Doctrina cristiana* del doctor Constantino[26].

Del tercer núcleo de referencia, el convento dominico de Santa Catalina de Siena, varias monjas se vieron implicadas en los procesos, aunque solo apareció en auto doña María de Rojas: doña Bernardina de Rojas, hermanas de fray Domingo de Rojas, la priora Catalina de los Ríos, y la sobrina doña Isabel Enríquez de Almanza, hija de doña Elvira[27].

No podemos adscribir a ninguno de estos núcleos a algunas de las personas que sí aparecieron en los autos, pero de las que apenas sabemos nada. Es el caso de la anciana beata Ana de Castro, pariente del dominico fray Alonso de Castro; Ana de Mendoza, hija de Antonio de Mendoza y de Inés Vázquez, doña Teresa de Oypa, esposa de Antonio de Torres, avecindada en Madrid, pero con residencia en Valladolid, muy cercana a doña Catalina de Ortega,

[23] Doña María de Miranda, doña Margarita de Santisteban, doña Marina de Guevara y doña Catalina de Reinoso fueron entregadas al brazo secular en el auto de fe de octubre de 1559; fueron reconciliadas doña Felipa de Heredia, doña Catalina de Alcaraz y doña María de Reinoso. El proceso de Marina de Guevara fue editado y comentado con delicadeza por Tellechea Idígoras, 2004b.

[24] Antonio de Baeza, muy amigo de Alcaraz, fue el traductor del *De probatione spirituum* de Gerson; Bataillon, 1995, pp. 182 y 185.

[25] Schäfer, 2014, t. III.B, p. 678. Catalina Ortega, Francisca de Zúñiga y el platero Juan García fueron relajados al brazo secular en el auto de fe de mayo de 1559; Eufrasina de Mendoza fue entregada al brazo secular en el de octubre, el mismo en el que se quemó la estatua de Juana Sánchez, ya difunta.

[26] *Ibid*., p. 243.

[27] Llorente, 1980, vol. 2, pp. 194-195.

y un desconocido Francisco de Coca. Todos ellos fueron reconciliados en el auto de fe de octubre de 1559. Juan Antonio Llorente señala, además, los nombres de varias personas a las que, aunque en apariencia no se les abrió proceso, sí estuvieron bajo sospecha, sufriendo interrogatorios y en algunos casos prisión: doña Juana de Borja, hija de Francisco de Borja y esposa de don Juan Henríquez de Almanza, marqués de Alcañices; don Juan de Rojas, marqués de Poza, que murió en 1559; doña Elvira de Rojas, madre del marqués de Alcañices; el duque de Nájera, difunto; la condesa de Monterrey, María Pimentel de Mendoza, mujer de Alonso de Zúñiga y Acevedo Fonseca, III conde de Monterrey (muerto en 1559)[28]; don Antonio Manrique de Lara, V conde de Paredes de Nava; don Fadrique Henríquez de Ribera, hermano de Per Afán de Ribera, marqués de Tarifa; y los primos de la princesa de Éboli: doña María, don Álvaro y don Bernardino de Mendoza. Sabemos con seguridad que se abrió proceso al abad de Valladolid, don Alonso Enríquez, hermano del almirante de Castilla y pariente de doña Elvira de Rojas[29].

A estos tres núcleos habría que añadir los dominicos del colegio de San Gregorio y convento de San Pablo, vinculados a la figura de Bartolomé de Carranza y que, en el marco de su proceso, vivieron bajo la sospecha de heterodoxia. Y no fueron los únicos. Según Llorente, fueron investigados y en algunos casos se llegó a abrir proceso a un buen número de religiosos por sus relaciones con Bartolomé de Carranza, con fray Domingo de Rojas y con don Carlos de Seso: fray Luis de Granada; fray Hernando del Castillo; fray Pedro de Sotomayor, catedrático de Salamanca; fray Alonso de Castro y fray Ambrosio de Salazar, ambos catedráticos de Salamanca; fray Antonio de Santo Domingo; fray Juan de la Peña, regente del colegio de San Gregorio de Valladolid; fray Francisco Tordesillas; fray Juan de Villagarcía; fray Luis de la Cruz, maestro en teología; fray Domingo de Soto; Sabino Astete, canónigo de Zamora; y fray Pedro de Soto, confesor del emperador[30]. Fray Antonio de Santo Domingo y fray Juan de la Peña, además, fueron acusados de acoger a fray Domingo de Rojas cuando se corrió el rumor de que este iba a ser encarcelado por el Santo Oficio y de darle dinero y cabalgaduras. Todos eran partidarios de Carranza en aquellas trágicas fechas. Y algunos, calificadores, se habían mostrado defensores de la obra de Carranza y de las de Constantino y fray Luis de Granada. Con la excepción del arzobispo de Toledo y fray Domingo de Rojas, la orden dominica logró echar tierra sobre el asunto y buscar alternativas silenciosas. No parece casualidad que de los 32 frailes dominicos que a finales de junio de 1560 pasaron a Nueva España un buen grupo fuera originario del convento de San Pablo de Valladolid[31].

[28] La condesa se confesaba con el padre Baltasar Álvarez, era favorecedora de santa Teresa y la Compañía de Jesús. El matrimonio favoreció la fundación del colegio de Monterrey (1556).

[29] AHN, Inq., leg. 3189, exp. 10.

[30] Sobre fray Juan de Villagarcía, véase Moreno Martínez, 2013, pp. 29-71.

[31] AGI, Contratación 5219, N.4, R5, consultado a través de PARES (19 de enero de 2015).

No es posible entender cabalmente el impacto que el descubrimiento de los focos luteranos provocó en la corte y en toda Castilla si no nos desplazamos más al norte, a la ciudad de Toro.

TORO

Todas las evidencias documentales disponibles nos muestran que la extensión del protestantismo castellano se inició a partir de 1554. La mayoría de los procesados habla de conversaciones y encuentros que marcan un progresivo deslizamiento en las ideas llegando a finales de 1556 y el año 1557, fecha en la que, además de estos encuentros, pasaron a celebrar la Cena al modo protestante.

Fue la ciudad de Toro el centro irradiador desde el que se produjo esa difusión. Se ha escrito con frecuencia que fue el nombramiento del italiano don Carlos de Seso como corregidor de Toro en 1554 el factor definitivo. Siendo cierta esta afirmación, habría que tener en cuenta otros elementos.

Don Carlos de Seso hacía más de diez años que vivía en España, probablemente a caballo entre Valladolid y Logroño, ciudad donde estaba avecindado. El Logroño de don Carlos estaba conectado con Toro al menos por dos razones. La primera por su nombramiento como corregidor de 1554 a 1557, gracias al interés y relación con don Antonio de Fonseca, presidente del Consejo de Castilla, que curiosamente supo de las cualidades de don Carlos a través del confesor del príncipe Felipe, el padre fray Bernardo de Fresneda. La segunda razón tiene que ver con la esposa de don Carlos, Isabel de Castilla. Descendiente de la línea bastarda de la casa real castellana, los Castilla y, junto a ellos, los Fonseca, con quienes habían emparentado, tenían su capilla en la iglesia de San Lorenzo el Real de Toro. La ciudad era un referente esencial del linaje que repartía sus ramas también por Palencia y Toledo, y poseía además unas magníficas casas en Valladolid, en la parroquia de San Esteban, la misma de los Cazalla. Los Castilla, desde principios del XVI, estaban buscando la mejora de su linaje a través de la reivindicación de la figura de su antecesor Pedro de Castilla I el Cruel y una estrategia de recuperación del poder que pasaba por la ocupación de cargos religiosos y eclesiásticos[32]. Don Carlos, casado con Isabel de Castilla a principios de los años cuarenta, se había integrado muy bien en esta estrategia familiar.

Parece que fue don Carlos quien, desde Toro, hizo circular entre los después condenados por protestantismo en Valladolid varias obras de Erasmo y de protestantes alemanes y suizos, y otros libritos en italiano y manuscritos, que habría traído de sus viajes a Italia en 1546-1547 y 1550-1551. Entre estas obras encontramos el *Beneficio de Cristo*, algunos escritos de Bernardino de Occhino, la *Rime spirituali* de Vittoria Colonna, el *Trattato della oratione* de Federico

[32] GONZÁLEZ DE FAUVE, LAS HERAS, FORTEZA, 2003.

Fregoso y, entre otros textos de Juan de Valdés, selecciones de las *Ciento diez divinas consideraciones*, en la versión de Juan Sánchez. Seso se declaró discípulo de Juan de Valdés, aunque por las fechas no es probable que lo conociera personalmente. Lo que parece probado es que no solo conoció los textos valdesianos, sino también los textos calvinistas por ser miembro de la escuela de Fulvio Pellegrino Morano mantuano, fallecido en 1548, una escuela decisiva en la difusión del calvinismo en Italia[33].

En cualquier caso, es claro que, de Valdés, Seso aprendió no solo una espiritualidad basada en la experiencia interior de la fe, sino también la pedagogía discreta de esa fe, el disimulo. Solo así es posible entender los años de silencio y, al mismo tiempo, la dificultad de detectar su círculo[34]. El nicodemismo de Seso parece un fiel reflejo valdesiano. Don Carlos tenía claro el gradualismo de la enseñanza que había que aplicar con suavidad y delicadeza permitiendo que el presunto discípulo fuera descubriendo la verdad del nuevo camino por sí mismo. En una carta de don Carlos a Francisco de Vivero le hablaba de otro hermano Cazalla, Gonzalo Pérez, y le recomendaba suavidad, «que no le diesen grandes bocados. El fin era que le enseñasen solo ahora el beneficio de Jesucristo, y que, visto esto, él vería lo demás[35]». El beneficio de Cristo como *limes*.

¿Cuándo y dónde a Seso se le escapó de las manos el disimulo? En Toro, que era el centro irradiador, por un lado, por el prestigio social de los implicados y/o sus entornos; y por otro, por su red de relaciones entre las más altas instancias de la monarquía y la extensión europea de esas relaciones, hacia Roma, Flandes o Inglaterra. Alrededor de la familia Rojas-Enríquez, marqueses de Alcañices, y su palacio, se aglutinó un dinámico grupo de simpatía y práctica religiosa en el que se trenzaban espiritualismo, experiencia religiosa afectiva de diversa matriz… En esa casa se alojaban, de visita, las hermanas Beatriz de Cazalla y Constanza de Vivero y fray Domingo de Rojas, el doctor Agustín de Cazalla, y había sido frecuentada también por don Juan de Ulloa Pereira, hijo de los señores de la Mota, natural de Toro y caballero de San Juan de Jerusalén, desde los tiempos del corregimiento de Seso[36]. Fue en Toro donde se alojó el príncipe Felipe en 1554 de camino a Inglaterra y adonde acudió a veranear la princesa regente doña Juana con el príncipe don Carlos; los indicios indican que el palacio de los marqueses de Alcañices fue el alojamiento habitual de la princesa en sus frecuentes estancias en Toro de 1554 a 1558[37]. Alrededor de doña Elvira se encontraban sensibilidades varias, acentos espirituales distintos que encontraban acogida en una corte nobiliaria conectada con el mundo. No es solo que las cartas del arzobispo desde Flandes llegaran habitualmente desde 1554. Un hermano de doña Elvira, don Juan de Rojas

[33] Olivieri, 1967, pp. 54-117.

[34] Los trabajos de Firpo ponen en evidencia las muchas y variadas rutas de la extensión del valdesianismo en Italia y en el mundo europeo. Firpo, 2007, pp. 457 *sqq*.

[35] Testimonio de Ana Enríquez, Schäfer, 2014, t. III.B, p. 638.

[36] Fue reconciliado en el auto de fe de mayo de 1559.

[37] Sagarra Gamazo, 2006, p. 66.

Sarmiento fue paje de Felipe II y había vivido durante varios años en Flandes; siendo militar, había escrito un tratado sobre el astrolabio que se publicó en París, en 1550. Don Juan vivió en Palencia, en casa de su padre en 1545-1546, junto con el científico holandés Hugo Helt[38]. En ese círculo donde se pasaban de mano en mano los borradores manuscritos de los *Comentarios al catecismo cristiano* que Carranza enviaba desde Inglaterra y Flandes a doña Elvira, hallamos también las cartas de Juan de Ávila y la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino así como sus sermones.

Siete miembros de la familia Rojas se vieron implicados de una forma u otra: los hermanos fray Domingo de Rojas, don Gabriel de Rojas, don Pedro Sarmiento y doña Elvira de Rojas, marquesa viuda de Alcañices, todos ellos hijos del difunto don Juan de Rojas y Castilla, primer marqués de Poza; la mujer de don Pedro, Mencía de Figueroa; y el sobrino y heredero del título, don Luis de Rojas. También, de entre los hijos de doña Elvira, doña Ana Enríquez de Rojas, y las hijas que ya hemos citado en el convento de Santa Catalina[39].

Desde el palacio de Alcañices en Toro, las ideas protestantes se difundieron por Castilla de la mano de sus servidores. La marquesa viuda, doña Elvira de Rojas, tenía a su servicio, en Toro, como tutor de sus hijos a Cristóbal de Padilla, que tenía su casa en Zamora y era, también, mayordomo del Hospital de Sotelo de Zamora[40]; el capellán de la marquesa era Sabino Astete, canónigo de Zamora, mayordomo del mismo Hospital y amigo de los Ocampo (albacea y heredero de Florián de Ocampo, canónigo de la misma sede desde 1547) y de Carranza, como ya hemos dicho. A su servicio estaba como letrado el bachiller Herrezuelo, que sería procesado junto con su mujer, Leonor de Cisneros. Y al servicio de su hija, doña Ana Enríquez, se encontraba Juana Velázquez, una de las mujeres devotas de Pedrosa del Rey, seguidora de Pedro de Cazalla. Finalmente, Pedro de Sotelo, con casa en Aldea del Palo, muy cerca de Zamora, era mayordomo del palacio de los marqueses de Alcañices[41].

Las conversaciones, las cartas y el préstamo de textos entre unos y otros están bien reflejados en la documentación inquisitorial. Leonor de Cisneros confesó que había oído hablar a su marido, el bachiller Herrezuelo, de estas cosas con don Carlos, Pedro de Cazalla y Juan de Ulloa, desde principios de 1556 en Toro. Por su parte, el bachiller Herrezuelo declaró que había hablado con todos ellos y que se había intercambiado libros de Calvino con Pedro de Cazalla y Pedro

[38] Juan de Rojas es el autor de una oración consolatoria a su hermana, doña Elvira, en 1544, impresa en Lovaina en la misma imprenta que los textos del protestante español Juan de Jarava.

[39] Parece que don Gabriel de Rojas, sospechoso por la posesión de unas cartas, estuvo poco tiempo en la cárcel inquisitorial y no consta que se le abriera proceso. AGS, Estado, leg. 137, fº 77. Fray Domingo de Rojas fue entregado al brazo secular en el auto de fe de 1559; doña Ana Enríquez fue reconciliada en el auto de fe de mayo de 1559.

[40] Archivo de la Diputación de Zamora, L87/41.

[41] Herrezuelo fue entregado al brazo secular en el auto de fe de mayo; su esposa fue reconciliada en el mismo auto de fe; Pedro de Sotelo fue relajado en el auto de fe de octubre.

de Sotelo desde principios de 1556, y también con Cristóbal de Padilla «porque venía a Toro, a casa del Marqués de Alcañices, porque tenía cargo de sus hermanos e hablaba a este confesante y se han escrito el uno al otro cartas[42]».

PALENCIA

Las nuevas ideas viajaron sobre las relaciones de parentesco y sobre las relaciones de servicio hasta otros lugares de la geografía castellana donde fueron bien recibidas, sin asomo de extrañeza, porque ya un clima previo había abierto el camino. Es el caso de la ciudad de Palencia. Ya Marcel Bataillon advirtió la relevancia del erasmismo en Palencia al abordar la figura de Alonso Fernández de Madrid, arcediano del Alcor y traductor del *Enchiridion militis christiani* de Erasmo de Róterdam en 1526[43].

Un destacado grupo de eclesiásticos de la catedral de Palencia, con el arcediano del Alcor incluido, militaron en un erasmismo crítico y abierto que llevó a un testigo del proceso inquisitorial de Juan de Vergara a hablar de «los canónigos de Palencia, finos lutheranos endiosados[44]». La opinión reconocía en muchos de los miembros de este grupo su ascendencia conversa. Desde la catedral se difundieron entre el pueblo palentino actitudes críticas que llevaron a actitudes poco ortodoxas en temas como la confesión, la dignidad sacerdotal y la obediencia a la Iglesia representada en su jerarquía.

A juicio de Antonio Cabeza, estas ideas confusas y la proximidad de Valladolid explican que algunos palentinos se vieran implicados en los procesos de los protestantes de Valladolid[45]. A nuestro juicio, la importancia de las corrientes humanistas y erasmianas entre las décadas de los años veinte y cincuenta del siglo XVI en Palencia fueron un terreno abonado para recibir influencias protestantes. Hay que destacar también la presencia de Bartolomé de Carranza en Palencia, que vivió en el convento de San Pablo entre 1548 y 1551, siendo dos años prior y, además, definidor de la provincia dominica en España. En este tiempo leyó la Epístola de san Pablo a los gálatas y entre sus oyentes estaban fray Domingo de Rojas, el doctor Francisco Blanco (obispo de Orense en 1558, defensor de Carranza y lector de algunos de los textos heterodoxos que corrieron entre los procesados[46]), el licenciado

[42] Menéndez Pelayo, 1946-1948, vol. 7, p. 519.

[43] Bataillon, 1995, p. 191.

[44] *Ibid.,* p. 483.

[45] Barrio Gozalo *et alii,* 2004, pp. 117-119.

[46] El canónigo Alonso de Losada en mayo de 1558 entregó para su examen al obispo de Orense don Francisco Blanco, unos papeles en los que figuraba el nombre de Carranza: dos cuadernillos en octavo con los artículos de la fe de fray Domingo de Rojas y otro cuadernillo que empezaba con un sermón sobre la Misa, a nombre de Carranza, con otros sermones más. Padilla, a quien consideraba su amigo, se los había dado en Zamora, en septiembre de 1557, Tellechea Idígoras, 1959.

Mérida (procesado en 1558), el prior Juan Fernández, Tomás Paz y Sabino Astete, amigo muy cercano a Carranza que todavía recordaba el impacto de aquellos sermones diez años después[47]. Poco después, en 1552, fray Domingo acompañaba a Carranza a Trento y, a la vuelta, se instalaba en Palencia. Según el testimonio de fray Domingo de Rojas, fue en estos años, entre 1548 y 1550, cuando escribió unos artículos de la fe que circularían mucho entre los diversos grupos, aunque la primera que los leyó fue doña Ana de Castilla y Mendoza, esposa del virrey de Nueva España don Luis de Velasco. Fray Domingo «jugó» con la autoría de esos artículos, dejando creer que detrás de ellos estaba fray Bartolomé de Carranza, e insinuando, ya en 1558, que Carranza habría reutilizado esos textos «a la letra» para sus *Comentarios al catecismo cristiano*:

> E comúnmente todos dezían que eran de el maestro Miranda, porque a la verdad eran de doctrina suya, que yo de él reciví; e unos dellos dia al dicho maestro Miranda, e en el dicho libro de el dicho maestro Miranda vi algunos capítulos de los dichos, a la letra[48].

Palencia era, además, la cuna y réplica de las grandes estirpes castellanas: entre otros, los Castilla, Manrique, Acuña, Enríquez, Guevara, Mendoza o Vega[49]. Muchas de estas familias estaban vinculadas a la corte y al servicio del emperador. Los Rojas eran unos de ellos. Don Pedro Sarmiento, hijo del primer marqués de Poza, don Juan de Rojas, era comendador de la orden de Alcántara y había servido al emperador a las puertas de Viena frente al turco en 1532 y, más tarde, en la jornada de Argel (1535)[50]. Estaba casado con doña Mencía de Figueroa, hija del correo mayor del emperador Mateo de Tassis, que había sido dama de la reina de Bohemia. También allí por algún tiempo vivió don Luis de Rojas, hijo de don Sancho de Rojas y heredero del marquesado, y su criado Antón Waser. Doña Ana Enríquez, prima de don Luis, también vivió por algún tiempo en Palencia con sus tíos. Otros acusados de luteranismo palentinos fueron el prior Juan Fernández de Torres, el chantre de la catedral, el licenciado Torres, hermano del anterior, el licenciado Pedro de Mérida, también canónigo y el maestro Alonso Pérez, capellán de la parroquia de San Miguel[51].

[47] Arriaga, 1928-1940, t. I, p. 352; Schäfer, 2014, t. III.B, p. 1030. En junio de 1559, fray Domingo afirmó en sus testificaciones que lo que predicó Carranza en Palencia lo escribió el dominico fray Alonso de Castro, pariente de Ana de Castro, reconciliada el 8 de octubre de 1559.

[48] Schäfer 2014, t. III.B, p. 1027.

[49] Cabeza, 1996, pp. 115-128.

[50] Fernández de Madrid, *Silva palentina*, pp. 455 y 474.

[51] El maestro Alonso Pérez fue relajado en el auto de fe de mayo; don Pedro Sarmiento, su mujer, su sobrino y el criado inglés fueron reconciliados en el mismo auto de fe.

ZAMORA

En el grupo de Zamora encontramos, como decíamos, a tres individuos que aparecen como los líderes de los grupos castellanos: Cristóbal de Padilla, que tenía su casa en Zamora y era, también, mayordomo del Hospital de Sotelo de Zamora; Pedro de Sotelo, con casa en Aldea del Palo, muy cerca de Zamora, que era mayordomo de la casa de la marquesa de Alcañices; y Cristóbal de Ocampo[52]. Es llamativa la ausencia de noticias sobre este último. Natural de Zamora, caballero de la Orden de San Juan y limosnero del gran prior de Castilla, y posiblemente pariente de Florián de Ocampo, el cronista del emperador y canónigo de Zamora. Era, además, tío del inquisidor del tribunal de Valladolid, Francisco Vaca. Murió en la hoguera del auto de fe de 21 de mayo de 1559. El más tupido silencio lo ha acompañado desde entonces[53]. Desde Toro circularon hacia Zamora textos manuscritos e impresos: Padilla les leía un librillo manuscrito y afirmaba que eran comentarios a las epístolas de san Pablo y el bachiller Herrezuelo envió la *Institución de la religión cristiana* de Calvino a Zamora, a Cristóbal de Ocampo. En Zamora y Aldea del Palo, el círculo de relaciones de Padilla era muy amplio: miembros del cabildo catedralicio, de la Orden de San Juan de Jerusalén, de los dominicos… Pero el eje alrededor del que giraron la mayoría de sus componentes fue Marina de Saavedra, una mujer iletrada y casada, pariente de Pedro de Sotelo, que ejerció en su entorno una influencia relevante: su círculo de relaciones incluía a sus hijas, otros parientes como Gregorio de Sotelo o Antonia de Mella, sus vecinas, como Leonor de Toro, y criadas, y algunas beatas[54]. La lectura en comunidad y las conversaciones espirituales fueron las vías de transmisión del incipiente protestantismo entre aquellas mujeres[55]. En abril de 1558, Pedro de Sotelo testificó contra Cristóbal de Padilla afirmando que

> le llevó un librico escripto de mano en que contenía los «artículos de la ffe» bien puestos por su orden, pero glosados y enderezando la glosa dellos a la justificación por la manera e orden de suso declarada, que por la passion de Iesu Christo nos estaban perdonados los peccados sin nuestras obras[56].

Padilla dijo a Sotelo que el libro en cuestión era de fray Domingo de Rojas. Este grupo de Zamora tenía un perfil social distinto a los que hemos visto hasta ahora. Se trataba de hidalgos bien considerados con un notable poder local[57].

[52] Padilla y Docampo fueron relajado en el auto de fe de 21 de mayo de 1559.

[53] Fernández Duro, 1882, vol. 2, p. 265.

[54] Marina de Saavedra fue reconciliada en el auto de fe de mayo, y su vecina Leonor en el de octubre de 1559.

[55] Sobre la importancia de estas comunidades de lectura en España, véase Castillo Gómez, 2000, pp. 99-122.

[56] Citado en Tellechea Idígoras, 1959, p. 220.

[57] Moreno Martínez, 2015.

LOGROÑO Y VILLAMEDIANA

Aunque ya hemos hablado de don Carlos de Seso, volvemos ahora a Logroño para subrayar que, probablemente, el italiano se instaló en esta ciudad tras su matrimonio con doña Isabel de Castilla. Ausente en el período de 1554-1557 por el oficio de corregidor de Toro, cuando finalizó este se instaló en Villamediana con su familia: tres niños pequeños, doña Catalina de Castilla, sobrina de su esposa, y doña Catalina, la madre de don Carlos[58]. Don Carlos disimulaba con naturalidad: era miembro de la Cofradía del Santísimo Sacramento en la parroquia de Palacio de Logroño y fue mayordomo en 1557; los apellidos más nobles de la ciudad eran miembros[59].

En Logroño también fueron procesados el licenciado Diego Sánchez, sacerdote de Villamediana; el clérigo Palacios, beneficiado de Arnedo; y Francisco Pérez de Herrera, de Logroño, que actuó como su lugarteniente durante el corregimiento y en 1558 era juez de aduanas, además de hermano de Vicente Pérez de Herrera, tesorero del rey. Una familia de raíces judías[60].

Don Pedro de Cazalla confesó que conocía a don Carlos al menos desde 1544 y que la relación se había hecho más estrecha diez años después, en 1554, coincidiendo con el nombramiento del italiano como corregidor de Toro. Entre 1544 y 1554, Pedro de Cazalla pudo coincidir con don Carlos en varios escenarios: en Valladolid, donde los Cazalla y los Castilla poseían casas cercanas, en Toro y, como no, lo más probable, en Logroño. Una parienta de Leonor de Vivero, quizás una hermana, Juana de Vivero, estaba casada en Logroño con Pedro Moreno de León, un rico y poderoso comerciante converso. Otro hermano, Juan de Vivero, vivía en Logroño. Y una rama de los Cazalla también se había instalado en la ciudad.

PEDROSA DEL REY

El pequeño pueblo de Pedrosa del Rey —ahora perteneciente a la provincia de Valladolid, pero en el siglo XVI dependiente de la diócesis de Palencia— está unido a la figura de Pedro de Cazalla, su párroco desde 1552. En Pedrosa, Pedro de Cazalla fue la figura prominente que logró reunir a un grupo en el que la participación femenina fue muy destacada, entre beatas y otras mujeres espirituales: Isabel Estrada, Catalina Román, Juana Velázquez (la criada de doña Ana Enríquez en Toro), Catalina Bezerra (viuda del alcaide Juan de Vergara) o Isabel de Pedrosa. Hay que añadir también a Daniel de la Cuadra y Antón Domínguez, carpintero. Una figura también vinculada a Pedrosa es la de Juan Sánchez, que ya hemos mencionado por su lugar de nacimiento,

[58] Schäfer, 2014, t. III.B, p. 516, n. 417. Ambas fueron reconciliadas en octubre de 1559.

[59] Labarga García, 2003, p. 1061.

[60] Ambos fueron relajados en los autos de fe.

Astudillo. De origen judío, Sánchez fue sacristán en Pedrosa, pero su carácter impulsivo y poco prudente hizo que Pedro de Cazalla lo despidiese pasando al servicio de Catalina de Ortega en Valladolid[61].

La relación de Pedro de Cazalla con fray Domingo de Rojas era antigua, mantenían una estrecha amistad desde el tiempo en el que ambos habían estudiado juntos. Quizás ambos habían sido discípulos de Carranza, aunque Pedro de Cazalla no había finalmente tomado el hábito dominico. Por eso no dudaba al afirmar que para fray Domingo el referente había sido Carranza.

Resulta interesante la declaración de Pedro de Cazalla en la que sitúa cronológicamente algunas de sus decisiones más radicales. Así, sabemos que desde 1554 rechazó el purgatorio. Las fechas en que entró en un contacto más estrecho con don Carlos. Un cambio que también constató su colaborador en la parroquia de Pedrosa del Rey, el beneficiado Francisco Gómez, quien confesó que vio un cambio de actitud de Pedro de Cazalla respecto a la práctica de la confesión hacia 1555.

Este, necesariamente, breve repaso nos ha permitido esbozar la red de relaciones por las que circularon las ideas protestantes: relaciones familiares, de amistad, clientelares, de servicio… Relaciones que implicaban, incluso, a dos generaciones como los Cazalla y los Zúñiga-Baeza de Escalona, que habían formado parte de la nube de simpatizantes de la beata Francisca Hernández veinte años antes. Es forzoso destacar la componente judeoconversa de buena parte de los implicados. Y también hay que subrayar la importancia de la participación de las élites nobiliarias castellanas, como muy bien ha enfatizado Pérez García, a partir de un sustrato previo, de una participación en la reforma religiosa del país anterior a Trento. Importantes linajes nobiliarios asumieron modelos de comportamiento y espiritualidad que generaron un clima mental propicio al mantenimiento de cortes nobiliarias de profunda efervescencia espiritual, sacralizadas, desde las que se difundieron esos modelos:

> Esas cortes nobiliarias, a veces simples casas señoriales de segundo rango en ciudades o villas de realengo (minicortes), no son sino nodos de una gigantesca red-circuito de contenido espiritual y que soporta un intenso tráfico de individuos flotantes entre ellas: red que conecta cortes y palacios señoriales, con conventos, monasterios, beaterios a lo largo y ancho de la Península; red que deberemos comprender como yuxtaposición de redes distintas que estructuran diversos territorios de la Península, cuya geografía estamos todavía lejos de poder dibujar con precisión, pero que sin duda guarda relación con aquella otra de las alianzas y los parentescos de las grandes familias de la nobleza, se transforma al ritmo de estas, y, por último, está íntimamente ligada al mapa del asentamiento y difusión de las órdenes religiosas, generado, a su vez y en buena medida, por los espasmos del impulso nobiliario[62].

[61] Isabel Estrada, Catalina Román, Juana Velázquez y Juan Sánchez fueron relajados; Catalina Bezerra, Isabel de Pedrosa, Daniel de la Cuadra y Antón Domínguez fueron reconciliados.

[62] Pérez García, 2011, p. 139.

La proximidad de un número importante de los procesados a los círculos cortesanos más cercanos a los miembros de la familia real desencadenó una respuesta feroz, directamente proporcional al pánico provocado. El contexto de aquellos años, de lucha por el poder entre dos facciones dominantes que, además, marcaban diferencias en sus sensibilidades espirituales, estimuló la persecución. Este factor fue una de las claves del proceso al arzobispo de Toledo, fray Bartolomé de Carranza, y la persecución contra Francisco de Borja; personajes, por otro lado, relacionados con los acusados de protestantismo.

La recepción y difusión de las doctrinas protestantes pasó por la lectura personal y colectiva de las obras de los reformadores, pero junto a esos textos también se leyeron otros que tenían acentos distintos como los de Juan de Valdés o el *Gran libro* de Giorgio Sículo, si Massimo Firpo está en lo cierto. Las conversaciones espirituales entre unos y otros fomentaron la adhesión progresiva. Nosotros nos seguimos preguntando hoy: ¿adhesión a qué? O lo que es lo mismo, ¿fueron los procesados por el Santo Oficio realmente protestantes? Deslindar las fronteras entre protestantismo y catolicismo en aquellos años de 1554 a 1559 no ha sido el objetivo de este texto. Sin embargo, sí nos gustaría apuntar, a la luz de lo expuesto, que la apropiación personal de las doctrinas protestantes de cada uno de los procesados fue diversa y esa diversidad tuvo que ver, entre otros elementos, con el sustrato previo y con el propio proceso individual de acercamiento a las nuevas ideas. El resultado fue una síntesis carismática y original que no tuvo ocasión de cuajar en una estructura por la terrible avalancha inquisitorial. Los primeros heridos de la reacción española ante la presencia protestante fueron naturalmente los españoles procesados, condenados y quemados. Pero, como subrayó Tellechea, también quedó dañado el catolicismo español porque el pánico produjo una reacción de distanciamiento, una voluntad de subrayar lo que separa, de trazar clara y distintamente la frontera y, por tanto, un rigorismo teológico que tuvo en Carranza y su proceso la primera víctima, y no la última[63].

[63] Tellechea Idígoras, 1971.

EL DOCTOR EGIDIO Y LA REFORMA EN SEVILLA

REDES Y PROSELITISMO RELIGIOSO

Michel Bœglin
Université Paul-Valéry Montpellier 3 (IRIEC)

Objeto de un renovado interés en la historiografía de estos últimos años[1], el grupo luterano desarticulado en Sevilla a partir de 1557 ha sido analizado a través de estudios —enteramente o en parte— dedicados a ello y que trazan sus contornos de una forma más precisa. Esta nueva serie de trabajos presentados por autores como Stefania Pastore, Gianclaudio Civale o Tomás López Muñoz manifiesta la voluntad de retornar a las primerísimas fuentes y de contrastar los elementos esparcidos en la correspondencia del tribunal y los archivos sevillanos con las informaciones aportadas por los autores del *Reginaldo González Montes* en su martirologio sevillano; con ello, se pretende reconstruir de una forma más nítida las características de los grupos de condenados y completar una perspectiva iniciada en su tiempo por Klaus Wagner y A. Gordon Kinder [2].

Aunque, precisamente, el *Reginaldo González Montes* legó la visión de una comunidad protestante radicada en Sevilla, sería más apropiado hablar de diferentes grupos de una advocación más o menos pronunciada, según los casos, a los planteamientos de la Reforma y de los evangélicos, entendidos aquí como aquellos que propugnaban, a semejanza de Erasmo o Georg Witzel, una vuelta al espíritu genuino del Evangelio[3]. Ahora bien, en la organización del cenáculo más adscrito a la Reforma protestante, Juan Gil, comúnmente conocido con el nombre latinizado de doctor Egidio, desempeñó un papel central y vertebrador. Si bien para Marcel Bataillon la condena de este personaje fue paradigmática del destino de la mayoría de los integrantes de la comunidad de Sevilla y el contenido de su retractación representa el caso obvio de un erasmista deliberadamente acusado de luteranismo para extirpar más profundamente una sensibilidad religiosa considerada incompatible con el catolicismo romano

[1] Univ. Paul-Valéry Montpellier 3, IRIEC EA 740, F-34 000, Montpellier, France.

[2] Pastore, 2010, pp. 281-347; Civale, 2008, en particular pp. 99-179; López Muñoz, 2011, vol. 1; Wagner, en particular, 1975, 1976, 1978 y 1979; Kinder, en particular, 1978, 1983 y 1995; Nieto, 1997, pp. 189-211. Véase, también, Bataillon, 1995, pp. 522-545 y 704-710.

[3] Bœglin, 2006, pp. 354-357. Uso aquí evangélicos en el sentido original de la palabra, aquellos que se reclamaban del Evangelio y que usa Erasmo, por ejemplo, en su *Epistola contra quosdam qui se falso iactant evangelicos* (1529). Véase, también, Imbart de la Tour, 1978, pp. 155-183.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 199-212.

a partir de finales de la década de 1540, precisamente el caso Egidio, como lo ilustran nuevos documentos, revela al contrario un desvelo constante por defender el concepto de la *justificación por la sola fe* y un interés por los autores de la Reforma alemana y francesa.

La constitución de grupos nicodemitas o comunidades secretas protestantes siguió la evolución del diálogo confesional entre la Iglesia romana y los grupos reformados. Hasta la sesiones de 1547 y 1551 sobre la justificación y la eucaristía es difícil hablar de grupos protestantes en la península ibérica a pesar de que se produjeran casos individuales de divergencia o disidencia religiosa, dada la relativa indeterminación de los dogmas en torno a estas cuestiones y a otros planteamientos abiertos por Lutero, en la primera mitad del siglo XVI. De hecho, la convocatoria de las dietas religiosas bajo los auspicios del emperador durante la primera mitad del siglo XVI había ilustrado la esperanza de que católicos y protestantes alcanzaran un esbozo de acuerdo en los elementos del dogma. El destino del doctor Egidio y sus seguidores es revelador en relación con la suerte de aquellos mediadores o *moyenneurs*, como se los designaba en Francia, quienes, hasta el final del Concilio habían esperado o abogado por una solución de compromiso entre Roma y los reformados y que optaron, a veces, por la fidelidad a unos principios defendidos en la clandestinidad[4].

UN ARAGONÉS CANÓNIGO MAGISTRAL DE SEVILLA

En comparación con otros miembros de los cenáculos evangélicos de Sevilla, sabemos bastante del doctor aragonés Juan Gil, nacido en Olvés, en el obispado de Tarazona, probablemente en torno a 1500[5]. Ninguna información se trasluce de su niñez o su entorno familiar; en cambio, rápidamente aparece entre los jóvenes estudiantes de la Universidad de Alcalá en un momento en que, pocos años después del grito de protesta de Lutero en Wittenberg y de la negativa del monje a retractarse en la Dieta de Worms, una franja del mundillo estudiante alcalaíno mostraba una curiosidad por el debate confesional que amenazaba con desgarrar la cristiandad.

En 1525, el maestro Juan Gil aparecía en la lista de los colegiales de San Ildefonso es decir, como becario de la Universidad de Alcalá[6]. Superó fácilmente los diferentes grados del currículo universitario. Dos años más tarde, en el otoño de 1527, se presentó a la oposición de lógica *(sumulas)* y pasó a ser bachiller; en 1530, lo eligieron rector del Colegio de San Ildefonso, recibió la licenciatura en teología en noviembre del mismo año y, al mes siguiente, ostentaba el título de doctor[7].

[4] Véanse TURCHETTI, 1984; y WANEGFFELEN, 2013.

[5] Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. XII.

[6] AHN, Universidades, lib. 397, f° 12v°.

[7] AHN, Universidades, lib. 397, f°s 22r°; 42r°.

Aunque ignoramos las compañías que frecuentaba en aquel momento, su presencia en Alcalá de Henares coincide con la efervescencia en torno a los alumbrados y a la circulación de obras reformadas. Su período en el Colegio de San Ildefonso se extiende, precisamente, desde el inicio de la represión del alumbradismo en la diócesis de Toledo, en el momento en que Isabel de la Cruz y Pedro Ruiz de Alcaraz eran encarcelados, en 1524, hasta la prisión de Francisca Hernández y la condena del maestro alumbrado en los años 1529-1530. En este mismo momento, circulaban clandestinamente libros de autores reformados en el mundillo de Alcalá. Así, en 1525, el inquisidor general pedía al vicario general del centro universitario que impidiera la circulación de obras prohibidas, más especialmente una de J. Bughenhagen, alias Pomeranus[8]. Es más, pocos años más tarde, Bernardino Tovar, medio hermano uterino de Francisco de Vergara, reconocía ante el Santo Oficio poseer, además de la obra del citado reformado, el *Didymi Faventini adversus Thomam Placentinum, pro Martino Luthero theologo oratio* de Melanchthon, el *Comentario sobre Isaías* de Ecolampadio, y otra obra del polemista François Lambert[9].

Precisamente en aquellos años en que el doctor Juan Gil pasó a enseñar artes en Alcalá de Henares fue cuando Juan de Valdés publicó anónimamente el *Diálogo de doctrina cristiana*, que tanta relevancia cobraría entre alumbrados e irénicos castellanos; en este opúsculo, el joven descendiente de conversos reproducía traducciones íntegras de fragmentos sacados de obras de Lutero y otros reformados que revelaban una receptividad muy fuerte a la doctrina de la justificación y al concepto de *fe viva*[10]. Bajo la apariencia de un catecismo erasmista, como se presentaba, difundía una sensibilidad religiosa impregnada de préstamos a los reformados, coincidiendo con ellos en diversos puntos. Pese a las críticas del sector tradicionalista de la Iglesia, dicho diálogo conoció inicialmente un destino favorable, merced al análisis de su ortodoxia en la misma Universidad de Alcalá, donde pudo contar con el beneplácito de parte del cuerpo docente; poco después, la orden del inquisidor general Manrique dada a la junta convocada en la que se indicaban que se limitara simplemente a enmendar los fragmentos más polémicos para que se reimprimiera en breve, traducía el interés manifestado por esta obra[11].

Indudablemente, en aquellos años inmediatamente posteriores a la Junta de Valladolid de 1527, la defensa de la sensibilidad erasmiana en Castilla gozaba aún de un decisivo apoyo con la actuación del arzobispo de Sevilla e inquisidor general Alonso Manrique de Lara, hasta su retraimiento de la corte. Pero, como revelaron los procesos de Isabel de la Cruz y de Francisca Hernández, el entorno estudiante y docente de Alcalá no había permanecido indiferente a las vivencias religiosas de los alumbrados. Tanto estudiantes como impresores o

8 Redondo, 1965, pp. 127-128.

9 Serrano y Sanz, 1901-1902, p. 905; Bataillon, 1995, p. 439.

10 Gilly, 1982, pp. 98-99.

11 Véase la declaración del canónigo Juan de Medina de 14 de febrero de 1532 en el proceso de Juan de Vergara en Longhurst, 1958-1963, vol. 28, p. 116.

profesores del centro alcalaíno fueron citados en sus procesos o, a veces, encausados; asimismo, la circulación de obras protestantes y la selección ecléctica de contenidos en la obra de Valdés mostraban el afianzamiento de una sensibilidad religiosa en aquellos años en que los coloquios de religión dejaban todavía augurar un posible acuerdo sobre cuestiones dogmáticas.

No aparece el nombre de Juan Gil en los documentos de los procesos conservados de aquellos años ni entre los miembros de la junta llamada a calificar la obra de Juan de Valdés. No obstante, tal vez a consecuencia del arresto de Francisca Hernández en 1530, en el momento en que Francisco de Vergara y Bernardino Tovar eran encarcelados, el doctor Juan Gil prefirió abandonar la diócesis de Toledo y pasar a la Universidad de Sigüenza en 1532[12]. Al año siguiente, su mandato como rector de San Ildefonso durante los dos últimos años era severamente criticado por Hernán Vázquez, que denunciaba en un informe graves irregularidades realizadas bajo el rectorado del aragonés, en la atribución de becas en particular[13]. Aquello, no obstante, no empañó su brillante currículo.

En 1534, Egidio enviaba desde Sigüenza un poder para tomar posesión de la prestigiosa canonjía magistral de Sevilla[14] en un momento en que el arzobispo don Alonso Manrique de Lara, alejado de la corte y del consejo de la Inquisición, promocionaba en su diócesis a varios antiguos docentes de Alcalá de Henares y erasmianos sensibles a una reforma de la Iglesia *in capite et in membris* que infundiese un profundo renovar de la vida religiosa. Su nombramiento coincidió con la llegada de otras dos figuras que pasarían a ser claves en el desarrollo de la heterodoxia sevillana, también relacionadas con la Complutense, Francisco de Vargas y Constantino de la Fuente, promocionados en el momento en que el arzobispo Manrique se había instalado en su diócesis. Juan Gil desempeñaría, a partir de entonces, un papel activo en la vida educativa de los centros dependientes de la catedral y, sobre todo, en la predicación en la diócesis, teniendo dicha dignidad a su cargo las prédicas de las festividades religiosas más importantes, así como participar en la elección de predicadores dependientes de la institución catedralicia.

EGIDIO Y LA *IGLESIA CHIQUITA* DE SEVILLA

El papel clave del canónigo Juan Gil en la vida religiosa de la diócesis y la actividad desarrollada para favorecer una sensibilidad que, a partir del inicio del Concilio de Trento, se alejaba cada vez más de Roma, lo convierten en un personaje central para entender el fenómeno heterodoxo sevillano y, más aún, el de la recepción de las doctrinas reformadas en la Península.

[12] Beltrán de Heredia, 1945, p. 424.

[13] *Ibid.*, pp. 426-428.

[14] ACS, lib. 13, fº 15.

El primer encuentro con la Inquisición —que consta en la documentación conservada— no se remonta a 1549, fecha del encarcelamiento previo a su sonada retractación en la catedral de Sevilla, sino a ocho años antes. En efecto, el 16 de diciembre de 1541, en torno al segundo proceso del lebrijano Rodrigo de Valer, el Consejo de la Suprema Inquisición pidió encarecidamente que se abriera un expediente contra ciertas «*personas autorizadas*» que habían públicamente alabado a aquel predicador laico por las proposiciones proferidas contra el Santo Oficio[15]. Entre estas personas, se hallaban citados los doctores Francisco de Vargas y Egidio, junto con «otras personas [que] aprobaron y autorizaron las cosas del dicho Rodrigo de Valer y los oprobios e infamias que había dicho contra los ministros del Santo Oficio[16]».

El caso Valer había afectado a varios personajes de la vida religiosa: este *seudoprofeta*, como lo calificaba su sambenito en Sevilla, ya había sido acallado por el tribunal una primera vez en 1538. El hecho de que teólogos como Egidio y Vargas o, incluso, un santurrón local, cerrajero de su estado, Gómez Camacho, le hubieran alentado a proseguir una predicación marcada por la defensa de la justificación por la fe y los ataques contra la Iglesia romana muestra la recepción de sus prédicas en un público amplio y variado[17]. Sin lugar a dudas, Valer —en sus arengas contra la Inquisición y el clero, así como en las proposiciones defendidas acerca de la justificación y la Iglesia invisible— había sido inspirado y alentado por la lectura de obras de índole reformada que circulaban por Sevilla en aquel entonces, más particularmente en el entorno de los doctores Vargas, Egidio y Constantino. Fue en aquellos años cuando los inquisidores convocaron a Gaspar Zapata, cercano a estos dos últimos predicadores, para aclarar el caso de una caja de libros prohibidos traída de Flandes[18]. El propio doctor Egidio había confiado a amigos suyos en Valladolid que

> Constantino y el doctor Vargas estaban en los errores de Lutero y que leían en libros vedados y que, para hablar delante de otros sin que fuesen entendidos, les mudaban los nombres llamando a Lutero, El Doctor, y a Felipe Melanchthon, El Negro, y así de otros de esta manera[19].

Dichas charlas en clave entre los tres hombres sobre puntos teológicos defendidos por los reformados solo podían ser anteriores a 1546, año del fallecimiento de Francisco de Vargas, y confirman que, ya a principios de 1540, circulaban en Sevilla obras protestantes en grupos afines al canónigo magistral.

[15] Sobre Valer y la revisión de la cronología de sus procesos, véase Bœglin, 2007, en particular, pp. 119-120.

[16] AHN, Inq., lib. 574, f^os^ 96vº-97rº, carta de 16 de diciembre de 1541.

[17] Bœglin, 2007, pp. 119-120 y 129-130. Sobre Camacho, véase Campese Gallego, 2008.

[18] AHN, Inq., lib. 574, f^os^ 216-217rº. Gaspar Zapata era amigo del discípulo de Egidio, Diego de la Cruz. Sería más tarde editor y secretario del duque de Alcalá; se le acusó de haber seguido las herejías del doctor Constantino.

[19] AHN, Inq., leg. 1864, exp. 2, fº 125rº.

En aquellos años, la predicación del doctor Egidio abogaba por un cristianismo depurado, ajeno a la adoración de los santos y al papel de las obras en la salvación: en 1559, ciertas monjas interrogadas por los inquisidores recordaban la tonalidad de aquellas prédicas del canónigo magistral realizadas casi veinte años antes, en tiempos de la condena de Valer. Egidio había predicado en el monasterio de Santa Paula el Día de San Jerónimo de 1540[20] y algunas cartas de confesión de las religiosas confirman el tenor de sus sermones:

> Yo, Leonor de San Cristóbal, digo que habrá veinte y tantos años que, oyendo muchos sermones al doctor Egidio, le oí deshacer mucho las imágenes y nombrarlas por nombre de ídolos, e que idolatrábamos sin sentir reverenciándolas, que no habíamos de parar sino en lo del cielo.
>
> Y más, que los santos que no nos podían ayudar en ninguna cosa, y que nuestras obras no eran nada, ni nuestras oraciones ni nuestro cantar. Y que las órdenes y ceremonias, que todo eran cosas inventadas de hombres, y que no nos valían ninguna cosa. Y la causa era porque Jesucristo Nuestro Señor había obrado por todos nosotros. Y siempre parecía que favorecía a nuestra sensualidad, porque todas las cosas decía que hiciésemos conforme a como la voluntad nos diese, porque con aquello estaba Jesucristo más sosegado, porque esto era lo que más habíamos de procurar[21].

Otra jerónima, en 1559, afirma acordarse de sus sermones de esos años y su testimonio da una idea precisa de la marcada impronta evangélica, centrada en los méritos de Cristo, de aquellas prédicas:

> Yo, Ana de los Ángeles, monja de este monasterio de Santa Paula de Sevilla, digo que habrá diez y siete años poco más o menos que, una vez predicando el doctor Egidio en uno de los locutorios de esta casa, hablando de las personas que andaban las estaçiones de las iglesias, dijo que iban y venían a la cruz, y que todo era ir a adorar un palo, e que en su casa podían adorar al Señor; e que iban a la Señora de Rocamador, que no era sino un palo vestido[22].

En aquel momento, el sector de la Iglesia y de la corte más abierto a un diálogo confesional estaba con la mirada puesta en las decisiones de la Dieta de Ratisbona de 1541, donde los embajadores conseguirían un audaz pero efímero acuerdo entre representantes del papado y de los reformados sobre la debatida cuestión de la justificación. En este período, la predicación de Egidio —como presumiblemente la de Vargas o de Constantino— y de sus discípulos se centraba en la defensa de un cristianismo depurado, desprovisto de aquellos elementos más criticados por los protestantes en el culto rendido a Dios, mani-

[20] ACS, lib. 16, fº 51.

[21] López Muñoz, 2011, vol. 2, pp. 191-192.

[22] *Ibid.*, p. 194.

festando abiertamente una fe en los méritos de Cristo, en continuidad con la sensibilidad desarrollada por Juan de Valdés[23].

Precisamente en los años en que transcurrían el primer y el segundo proceso de Valer, Juan Gil pidió la autorización del cabildo para ausentarse. ¿Simple casualidad? La primera vez, en 1538, su ausencia duró poco más de un mes. Pero la segunda vez, en 1541, pidió autorización para ir a ver a sus padres a Aragón y se ausentó de Sevilla desde mayo hasta septiembre, tal vez para escapar de posibles pesquisas vinculadas con la instrucción del caso Valer[24]. Se abrió un proceso contra Francisco de Vargas después de haber defendido y alentado a Valer, y este seguía abierto a su muerte. En cambio, la causa del doctor Juan Gil no prosperó en aquellos años, aunque, a finales del mes de marzo de 1542, el tribunal sevillano indicaba en un correo haberla enviado al Consejo de la Inquisición[25].

REDES Y CÍRCULOS DEL CANÓNIGO MAGISTRAL

El doctor Egidio era una personalidad lo suficientemente asentada en la vida de la diócesis —y cuya influencia se extendía hasta el interior del tribunal de la Inquisición hispalense— como para que el curso de su proceso se frenara. Por ejemplo, el inquisidor Antonio del Corro, quien patrocinó en 1546 una traducción al castellano del *Modus orandi* de Erasmo, probablemente realizada por un clérigo del entorno de los doctores Egidio y Constantino, aparecía a su lado en la visita de varios colegios dependientes del cabildo[26]. Otro inquisidor de Sevilla, Juan Domínguez Molón, a su muerte en 1546, designó al canónigo magistral como albacea[27].

Más allá del ámbito inquisitorial, la influencia del doctor Egidio en los círculos de la élite hispalense era tangible y señala el crédito del que gozaba esta personalidad del cabildo en diversos cenáculos. Su papel de predicador oficial de la catedral, así como su acción fuertemente impregnada de preocupaciones sociales para con los pobres, hicieron del clérigo aragonés una de las figuras más influyente de la diócesis: varias cláusulas testamentarias confirman este ascendiente. El canónigo perpetuo de la iglesia de San Juan de Palma, Gil de Fuentes, lo nombró albacea; también la hija del conde de Bailén, doña Francisca de Guzmán, lo eligió en 1546 para administrar una donación importante al Colegio de los Niños de la Doctrina, en el que varios discípulos suyos

[23] Pastore, 2010.

[24] Hazañas y la Rúa, 1909, pp. 381-382.

[25] AHN, Inq., lib. 574, fº 104vº, carta de 7 de abril de 1542.

[26] Ollero Pina, 2007, p. 118. El propio pariente del inquisidor, su homónimo reformado que acabó exiliándose, señalaba la opinión favorable del magistrado respecto a Egidio después de su condena: Corro, *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes*, fº A VI^{r}.

[27] Sus albaceas eran Juan Gil y fray Reginaldo Pecellín, soprior de San Pablo, véase Gil, 2000-2008, vol. 2, p. 228-229.

desempeñarían un papel destacado[28]. De igual forma, doña Blanca de Guzmán, la madre de esta, había realizado una importante donación al mismo centro. Entre los miembros de la nobleza cercanos a Gil figura igualmente la *doncella* doña Ana de Deza, hermana del comendador Garci Tello, veinticuatro de Sevilla, y del licenciado Diego de Deza, presidente de la Chancillería de Granada y luego obispo de Canarias desde 1554[29]. Esta era, asimismo, muy cercana a la marquesa de Villanueva, doña María Enríquez, hermana de Per Enríquez-Afán de Ribera Portocarrero. Unos años más tarde, los inquisidores interrogarían a esta aristócrata, acerca de sus estrechos vínculos con el canónigo magistral y con sus discípulos, y perseguirían a varios miembros de la casa del virrey de Catalunya[30]. La Inquisición actuó con cautela al tratarse de grandes de España y suspendió los procedimientos contra la marquesa, pero, años más tarde, a la hora de redactar su testamento político, el patriarca Juan de Ribera, su sobrino, sentiría la acuciante necesidad de rebatir o refutar la influencia que habían podido ejercer los doctores Egidio y Constantino y sus discípulos sobre su educación, lo cual evidencia hasta qué punto aquellos clérigos estaban introducidos en la casa del grande de España y su hermana[31]. No faltaban tampoco en el entorno de Juan Gil humanistas y hombres de ciencias, por lo menos hasta su desgracia e incluso después, ya se trate del polígrafo Pedro de Mejía, del poeta Juan de Mal Lara o del doctor Nicolás Monardes[32].

Por lo tanto, si bien el proceso del doctor Egidio llegó al Consejo en 1542, no parece haber prosperado en aquel momento. Siete años más tarde, en 1549, fue nombrado a la sede episcopal de Tortosa, y en aquel momento los inquisidores volvieron a abrir su expediente e incorporaron a la causa nuevos elementos. La situación de los evangélicos en Sevilla había cambiado sobremanera. Francisco de Vargas había fallecido tres años antes y Constantino de la Fuente —cuyas primeras obras revelaban la profunda impronta de Juan de Valdés y una adscripción a posturas irénicas— había dejado Sevilla en 1548 para irse a la corte. Es más, en 1546, se nombró a Fernando de Valdés a la cabeza del arzobispado hispalense y, un año después, accedió a la presidencia del Consejo de la Suprema Inquisición; en la gestión de los asuntos de su diócesis procedía a un «*mélange des genres*» en las atribuciones de inquisidores y de provisores con el fin de acabar con una sensibilidad religiosa en el cabildo sevillano que le era ajena[33].

[28] Morgado, *Historia de Sevilla*, pp. 114 y 124.

[29] AHN, Inq., leg. 2943, exps. 41-43; Hazañas y la Rúa, 1909, p. 345.

[30] La hermana del virrey de Cataluña había sobornado a los carceleros de la Inquisición para que Ana de Deza recibiera ciertas informaciones e incluso la visitó una noche en su aposento. Carta de 17 de noviembre de 1561: AHN, Inq., leg. 2943.

[31] Véase el testimonio del patriarca Juan de Ribera en Escrivá, *Vida del venerable siervo de Dios*, p. 14.

[32] Hazañas y la Rúa, 1945-1949, vol. 2, pp. 145,154; Valera, *Dos tratados,* p. 53.

[33] Civale, 2008, pp. 99-112.

La redada que la Inquisición organizó en 1549 en el entorno del canónigo magistral desorganizó el círculo de fieles discípulos y servidores que existía a su alrededor. Así, huyeron a Francia el bachiller Luis Fernández, alias Luis Castillo, y Diego de la Cruz, amigo o discípulo de Juan Gil, que enseñaba en la Casa de la Doctrina y era capellán de la ya citada doña Ana de Deza[34]. Varios condenados confesaron que este Luis Castillo los había catequizado *(«dogmatizado»);* en octubre de 1549, ya había huido y había sido visto en París. Unos meses más tarde, el clérigo Juan Pérez de Pineda, quien confesaba también a ciertas discípulas de Egidio en Sevilla, se encontraba con ellos en París, en casa de Juan Morillo[35]. Este, aragonés como Egidio, formaba parte de los círculos del canónigo magistral: se rumoreaba precisamente que, cuando el predicador magistral iba a ser nombrado obispo, le había pedido a Juan Pérez de Pineda que fuera a ver a Morillo para rogarle que lo asistiese en su futura diócesis[36]. Los tres huidizos discípulos, Pineda, Castillo y De la Cruz, marcharon luego a Londres y, después, se trasladaron a Fráncfort del Meno y Ginebra[37]; desempeñaron un papel activo en la propagación de la doctrina reformada en Castilla, a la par que realizaron destacadas funciones en las iglesias protestantes de sus países de acogida.

Durante este mismo período se tiene información de otros sevillanos que salieron de la ciudad, algunos instados por la pesada atmósfera de sospechas que recaía sobre ellos: fray Julián de Tudela, al que Julián Hernández iba a calificar de luterano y que había frecuentado los círculos heterodoxos de Lovaina y de París, o el hijo del jurado converso Medina, junto con otros estudiantes como Sebastián Fox Morcillo o el maestro de Jerez, Agustín Cabeza de Vaca[38]. Las pesquisas llevadas a cabo por la Inquisición condujeron a que esta se incautara de varios escritos de Juan Gil escondidos en casa de sus discípulos y también permitieron a los jueces sacar a la luz otros documentos. Así, se halló en posesión de una religiosa discípula del doctor Egidio, Francisca de Chaves, un *Diálogo consolatorio entre la iglesia chiquita que está en Sevilla y Jesucristo* escrito por Diego de la Cruz en París[39]. En él evocaba que la «iglesia chiquita» de Sevilla profesaba la doctrina verdadera del Evangelio que era la misma que se seguía en París. El discípulo de Egidio puntualizaba que sus miembros huidos a la capital francesa seguían enseñanzas y doctrinas lo suficientemente sospechosas para que no se profesaran públicamente. Por si la advocación a la Reforma planteara alguna duda, la Iglesia romana y la Inquisición eran calificados de «lobos hipócritas y fariseos» y de «Herodes y Nerones», una clara referencia al ambiente de persecución que padecían los

[34] AHN, Inq., leg. 2942, 49-1, carta de 24 de abril de 1558.

[35] Kinder, 1978, p. 348; Tellechea Idígoras, 1963a, pp. 35-36.

[36] AHN, Inq., lib. 961, f^os^ 532vº-533rº.

[37] Tellechea Idígoras, 1963a, p. 45.

[38] *Ibid*., 1963, p. 30. Kinder, 1978, p. 349.

[39] *Instrucciones para Francia*. AHN, Inq., lib. 574, fºs ccxvi-ccxvii, enviada de Valladolid el 29 de julio de 1550.

miembros de la pequeña comunidad clandestina hispalense, que se identificaban con los mártires cristianos de la Antigüedad por profesar la genuina y verdadera doctrina del Evangelio[40].

Por tanto, ya antes de 1549, existía una comunidad secreta evangélica en Sevilla que profesaba el Evangelio en términos muy cercanos a los que se seguían en círculos protestantes parisinos. El testimonio de un jesuita que asistió a la lectura de las sentencias de los doctores Egidio y Constantino en el auto de fe de 1560, por ejemplo, refiere el caso de un religioso al que no nombra, quien «después de 10 años de religión se salió y se dio a profesar esta doctrina 15 años», es decir, que dejó de considerarse católico en torno al año 1545[41]. Se trata de Juan Sastre, alias Juan de León, quien, después de dejar las órdenes, fue a Fráncfort y luego a Ginebra, antes de ser detenido por espías de la corona y entregado al Santo Oficio[42]. Y no fue un caso aislado.

El jefe de aquella comunidad secreta de Sevilla, desarticulada una primera vez en 1549 antes de reorganizarse, no era otro que el doctor Juan Gil, como se trasluce de las confesiones de Francisca de Chaves, quien declaró, a propósito de la «iglesia chiquita, [que] ella había tenido por pastor al dicho doctor Egidio[43]». La expresión *iglesia chiquita* no deja de ser llamativa: más que a una genuina *ecclesia* al modo antiguo se referiría, bien a una iglesia dentro de la Iglesia, pero que se consideraba distinta a aquella, bien a una comunidad que se declaraba auténticamente cristiana y que se relacionaba con la Iglesia universal, la cual no se identificaba con la de Roma, sino con la Iglesia de los Santos, en conformidad con lo que expresan los primeros escritos de Constantino de la Fuente. Desde esta perspectiva, se entiende mejor la fuga de los discípulos de Gil y que las efigies de Diego de la Cruz y de otros dos «sectarios» de Egidio, según el testimonio posterior del P. Santibáñez, fueran quemadas en el auto de fe de 1552[44].

Mucho se ha escrito sobre la retractación de Juan Gil sobrevenida en Sevilla el 21 de agosto de 1552 en un auto particular celebrado en la misma catedral, y solo me limitaré a recordar aquí las circunstancias excepcionales de dicho caso para entender su redacción y alcance[45]. Se trataba de un proceso incoado a uno de los canónigos más prestigiosos, presentado a la mitra catalana de Tortosa por el emperador y cuyo nombramiento había sido cancelado *in extremis* a petición

[40] *Ibid*.

[41] Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma), Hisp., f^{os} 442v^{o}-443r^{o}, Gonzalo González, carta de 27 de diciembre de 1560.

[42] Juan Sastre, llamado Juan de León en Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes*, ed. crítica y trad. de Nicolás Castrillo Benito, 1991, texto español, p. 375.

[43] AHN, Inq., leg. 2075, exp. 46.

[44] Santibáñez, *Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús*, lib. 1, cap. i, f^{o} 91v^{o}. En 1554, un criado de Egidio, Manuel el Vizcaíno, fue penitenciado y, probablemente en los mismos años, dos clérigos relacionados con Gil: Lorenzo Guerra y Gregorio Ruiz; véase Bœglin, 2003, p. 315.

[45] Véanse, por ejemplo, Bataillon, 1995, pp. 525-527; Redondo, 2001; Pastore, 2010, pp. 299-305; y Civale, 2008, pp. 118-124.

del tribunal del Santo Oficio, pocos años después del precedente de Alonso Ruiz de Virués, predicador favorito de Carlos Quinto. La correspondencia administrativa del tribunal muestra la voluntad constante de informar al emperador del estado del proceso, achacando las dilaciones a causas variadas, a las que habría que añadir las diversas presiones ejercidas desde diferentes círculos. El hecho de que se eligiera, concertadamente con el acusado, quién presidiría su retractación en la catedral demuestra los miramientos que tuvieron los jueces. Y fue bajo la autoridad de Domingo de Soto, su antiguo maestro en Alcalá, como se leyó la sentencia, en la que solo aparecen retractaciones y abjuraciones del reo y en ningún caso se hace referencia a las relaciones mantenidas con sus discípulos huidos o encarcelados.

Aun así, el contenido de la retractación muestra una clara disconformidad con los principales cánones aprobados en las primeras sesiones de Trento sobre la justificación por la fe, la confesión y el culto a los santos, en particular. Las proposiciones defendidas iban más allá del erasmismo en que Bataillon lo encasilló y revelan una adscripción a principios cercanos al *Beneficio de Cristo* otrora defendidos por Juan de Valdés y los *spirituali,* pero que, a mediados de la década de 1540, significaban una adhesión a unos principios claramente ajenos al catolicismo romano.

CENÁCULOS SECRETOS, REDES PENINSULARES Y EUROPEAS

Si para una personalidad tan notoria la condena de 1552 constituía una dura afrenta, el castigo impuesto por los jueces no fue excesivamente riguroso. El canónigo, que manifestó un aparente arrepentimiento, fue sentenciado a un año de cárcel en Triana, rápidamente conmutado, a petición suya, por una reclusión en la Cartuja de Jerez; no obstante, conservaba su prebenda de canónigo magistral y los pingües beneficios anexos a ella. Se le prohibió predicar, escribir y confesar para impedir que difundiera sus concepciones doctrinales, pero el condenado ignoró las dos últimas prohibiciones. Después de su retractación continuó confesando a sus seguidores, escribiendo sobre las Sagradas Escrituras y difundiendo sus comentarios y traducciones. En efecto, con motivo de una visita en torno a 1554 a su antiguo estudiante de Alcalá, el rector Miguel Monterde en Aragón, el doctor Egidio explicó que, si bien los jueces se habían incautado de escritos suyos durante el proceso, él había aprovechado la estancia entre los cartujos para volver a escribir. Había traducido al castellano los salmos *De profundis* e *In te domine speravi* y redactado un comentario sobre el *Libro de los Reyes* y otros capítulos de la Sagrada Escritura[46]. A la muerte del canónigo, este antiguo discípulo intentó recoger otros textos y traducciones para enviarlos a Pérez de Pineda en Ginebra[47]. El autor del *Reginaldo González*

[46] AHN, Inq., leg. 3570-1, fº 7rº.

[47] AHN, Inq., leg. 3570-1, fº 7rº.

Montes evoca otros comentarios de Egidio «sumamente doctos» en su posesión, sobre la *Epístola de Pablo a los colosenses* y sobre el *Cántico de los cánticos*, además de los anteriores[48]; en resumidas cuentas, una gran parte de los grandes textos de la piedad reformada habían sido traducidos o comentados por el canónigo después de su condena.

El pueblo aragonés de Villanueva de la Huerva pasó a ser un lugar destacado de intercambios entre Sevilla, Francia y Ginebra y un punto de enlace entre Egidio y sus discípulos huidos. Se recaudaron allí fondos para la edición de libros de propaganda protestante en la imprenta ginebrina de Jean Crespin; el hecho de que pasara por dicha comarca Julián Hernández, el encargado por Juan Pérez de Pineda de distribuir estas obras reformadas a la muerte de Egidio, deja pensar que el círculo aragonés del canónigo magistral era más extenso y que pudo relacionarse con otros coterráneos suyos durante los seis meses que duró su estancia en Aragón[49]. Gran figura del humanismo en Aragón, Monterde había mantenido en efecto correspondencia con Juan Pérez de Pineda y, de hecho, el aragonés fue quien le informó del fallecimiento del doctor Egidio en 1555. Asimismo, el humanista aragonés estaba en estrecha relación con el antiguo canónigo de Sevilla Francisco Mudarra, nombrado procurador del cabildo sevillano ante la Santa Sede en el pleito que oponía a Egidio con su contrincante en la elección de 1535 y que fue procesado dos veces por luteranismo; también formaban parte de sus relaciones el predicador imperial Agustín de Cazalla, el aragonés Mateo Pascual antiguo rector de Alcalá o el mismo Juan Morillo, todos ellos objeto de un seguimiento por el Santo Oficio o a punto de serlo y que habían formado parte de los mismos círculos que el doctor Egidio. Aunque no tengamos más indicios fuera de los lazos estrechos de Monterde con estos y con varios estudiantes aragoneses acogidos en casa de Pérez de Pineda en París —sin entrar en conjeturas sobre otros posibles encuentros del doctor Egidio con otros aragoneses heterodoxos—, aquellas relaciones entre el rector y el canónigo de Sevilla ya de por sí arrojan luz sobre la intensa actividad de propagación de sus convicciones tras su condena en 1552.

En Castilla, no fue menor la actividad de Egidio después de esa condena para propagar sus ideas y encontrarse con personas que compartieran los mismos ideales reformados. Nombrado procurador del cabildo catedralicio en la Congregación del Clero de Castilla, en 1555, viajó a Valladolid y prosiguió allí su labor proselitista. El canónigo magistral de Sevilla aprovechó su estancia en la corte para entrevistarse en varias ocasiones con diferentes miembros del cenáculo reformado de Valladolid, pero también en pueblos y villas circundantes durante unas cuantas semanas.

Se encontró en diversas ocasiones con el corregidor de Toro, don Carlos de Seso, el cual había difundido escritos de Juan de Valdés y había traído y propagado muchas obras de autores reformados en el círculo vallisoletano: la

[48] Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes*, ed. crítica y trad. de Nicolás Castrillo Benito, 1991, texto español, pp. 434-437.

[49] Hazañas y la Rúa, 1909, pp. 383-384.

Institución de Calvino en latín junto con otros libros del reformado francés, obras de Lutero, de Wolfgang Musculus y Johannes Brenz, y varios escritos de Ochino[50]. El bachiller Herrezuelo y otros acusados confesaron haber coincidido con Egidio en repetidas ocasiones durante su estancia vallisoletana; y Pedro de Cazalla, hermano del predicador imperial Agustín de Cazalla, reconoció en su proceso de fe que

> una vez veniendo don Carlos [de Seso] desde esta villa a Toro, le dixo a este confesante [Pedro de Cazalla] en Pedrosa, por do pasaba, que había… visto aquí en Valladolid e hablado al doctor Egidio, canónigo de Sevilla y que le rogó don Carlos a este confesante que se viniese aquí a Valladolid y le hablase; y que este confesante vino a Valladolid, de ahí a ocho o diez días, e le habló dos o tres veces en su posada a solas, que vivía en La Rinconada; e que él le dio cuenta de sus negocios, es a saber, de los negocios porque había estado preso en la Inquisición; y que trataron ambos del artículo de la justificación y entendiendo de él estar el dicho doctor en la misma opinión que este confesante; y que después, yéndose de camino para Sevilla, pasó por Pedrosa y no se halló allí este confesante porque estaba en Toro; e que allí, en Toro, se vieron este confesante y el dicho don Carlos de Seso y el Bachiller Herrezuelo y el dicho doctor Egidio, e estuvieron juntos, obra de una hora, en la posada de el dicho don Carlos; e que allí se trató de lo mismo que tiene dicho que este confesante se trató en particular entre el dicho doctor e los demás, declarándose estar cada uno dellos en el artículo de la justificación, y que no se acuerda si tanbién se trató de alguna de las otras opiniones[51].

No consta en la documentación —hoy en día conocida— que el canónigo se hubiese entrevistado con Agustín de Cazalla, quien había ingresado en la Universidad de Alcalá de Henares en los mismos años que Monterde, mientras el doctor Egidio enseñaba artes; en 1555, el predicador imperial solía morar en Salamanca, donde disfrutaba de un beneficio, más que en Valladolid, donde solo realizaba estancias cortas. No obstante, mantuvo lazos estrechos con el grupo hispalense y, presumiblemente, con Egidio: de hecho, la sentencia de Cazalla recoge el calificativo de dogmatizante del cenáculo de Valladolid y «corresponsal del de Sevilla», señal de contactos y de una posible correspondencia mantenida con Egidio y sus discípulos[52].

Indudablemente, como se empeñaron en difundir las relaciones del auto de fe de 1560, los doctores Egidio, Constantino y Vargas habían propugnado nuevas doctrinas tachadas de heréticas, pero se trataba inicialmente de una nueva sensibilidad religiosa en Sevilla que se había desarrollado en los años anteriores al inicio del Concilio de Trento. Después de la muerte de Vargas (1546) y de que De la Fuente partiera a la corte al servicio del príncipe (1548), la *iglesia chiquita*

[50] AHN, Inq., leg. 1864, exp. 2, f^os^ 115v^o^-116 r^o^.

[51] AHN, Inq., leg. 1864-1, f^os^ 114v^o^-115r^o^.

[52] Llorente, 1817-1818, vol. 2, p. 222.

se quedó a cargo de Egidio, quien, según parece, la organizó de forma clandestina y nicodemítica. El proceso iniciado en 1549 contra el canónigo aragonés y la huida de sus discípulos lo confirmarían.

Al fundamentarse en el concepto de la *justificación por la fe sola* y al rechazar las obras y el culto de santos, la doctrina defendida por Egidio entre sus discípulos desbordaba aquel erasmismo con el que se le pudo emparentar a veces. Influyeron inicialmente en sus principios el reformismo de Juan de Valdés, así como el de Constantino de la Fuente con su concepto de una comunidad en la que los justos y los auténticos cristianos, animados por la fe viva, eran miembros de la Iglesia externa más amplia; una concepción en la que el interiorismo era una forma de escapar a ciertos aspectos considerados infundados o sacrílegos del culto externo y que fue evolucionando bajo la dirección del *pastor* Egidio hacia una iglesia clandestina.

Contando con una importante red de discípulos y amigos desde tiempos de su labor docente en Alcalá de Henares, tanto en Castilla como en Aragón, Juan Gil siguió propugnando secretamente tras su condena los mismos principios que antes y difundiéndolos en su círculo. Es, en cambio, poco probable que su sucesor en la canonjía magistral, el doctor Constantino, tomara el relevo a la cabeza de un grupo clandestino a su vuelta de Europa del Norte; nada en la correspondencia inquisitorial ni en lo que se conserva de la sentencia permite inferirlo.

¿UNA TIERRA SIN HEREJÍA?

LA REFORMA EN PORTUGAL

Giuseppe Marcocci
University of Oxford

La historia de la Reforma protestante en Portugal queda por escribir. En la Edad Moderna, las autoridades políticas y religiosas procuraron representar la tierra lusitana como la única que permanecía inmaculada y fiel a la Iglesia de Roma en la época de Lutero y de Calvino (se vanaglorió de ello en el Concilio de Trento, en 1545, el dominico portugués Jerónimo de Azambuja, que entró al servicio de la Inquisición en 1549[1]). Sin embargo, aunque se haya negado durante mucho tiempo, como si se hubiera querido prolongar la imagen difundida en el pasado por sus represores, la influencia de ideas y sensibilidades heterodoxas en Portugal fue mayor de lo que se admite habitualmente.

No puede haber dudas sobre la situación que se observa a partir de una evaluación del impacto y de la consistencia de la Reforma en Portugal realizada solo teniendo en cuenta los procesos inquisitoriales: los jueces de un tribunal comprometido sobre todo con una batalla sin fin para perseguir a los conversos dieron lugar a procesos por *luteranismo*, especialmente contra europeos del norte pertenecientes a las *colonias* en que estaban repartidas las distintas *naciones* comerciales que operaban en Lisboa y en otras ciudades portuarias. Por el contrario, solo en casos excepcionales acometieron contra súbditos portugueses o procedentes de otras áreas de fe católica, como España e Italia. Se desprende así una lectura que está claramente resumida en el que sigue siendo un documentado estudio sobre los extranjeros y la Inquisición, según el cual, si por una parte «no parece haber duda en cuanto a las reducidas dimensiones que el fenómeno protestante alcanzó, en particular si solo tenemos en cuenta a los portugueses», por otra, la pequeña minoría involucrada estaba compuesta, al parecer, por «un grupo de personas que, en el reino, contactaron directamente con extranjeros o que vivieron algún tiempo en los países que conocieron conflictos entre católicos y protestantes»[2].

[1] Sobre este episodio, véase Marcocci, 2004, pp. 11-12. Para un perfil de Azambuja, véase Gomes, 2010.

[2] Braga, 2002, pp. 238 y 240: «… *não parece haver dúvida quanto às reduzidas dimensões que o fenómeno protestante atingiu, em particular se tivermos em conta apenas os portugueses*»; «*um grupo de pessoas que, no reino, contactaram directamente com estrangeiros ou que viveram algum tempo nos países que conheceram conflitos entre católicos e protestantes*».

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 213-226.

Como en parte sucedió en el caso español, objeto de una tradición de estudios sólida y con capacidad de renovación, los jueces de la fe portugueses se centraron preferentemente en los sospechosos protestantes extranjeros, especialmente del norte de Europa, mientras que evitaron, en lo posible, procesar a súbditos de la corona y, cuando lo hicieron, se esforzaron por mantener la máxima reserva con el fin de limitar los alarmismos y los malhumores[3]. Esto no se consiguió en el caso del agustino Valentim da Luz, ni en el de Manuel Travassos, ajusticiados después de la sentencia de condena de la Inquisición de Lisboa en 1562 y en 1571, respectivamente. Causó conmoción también el proceso de Damião de Góis, una figura destacada de la cultura portuguesa, obligado a una abjuración humillante en edad avanzada, en 1572, por frases y relaciones que remontaban a los años treinta durante el período que había transcurrido en el norte de Europa como diplomático y en Véneto como estudiante en la Universidad de Padua. Allí se había relacionado con los humanistas inquietos Pietro Bembo y Iacopo Sadoleto, aunque siguió conversando con exponentes destacados de la Reforma, con quienes ya había tenido contactos en el pasado. A los tres portugueses que acabo de mencionar se los etiquetó como *luteranos*, una definición que confirma también para el caso lusitano la tendencia inquisitorial a reconducir una variada gama de posiciones religiosas, desde la general admiración hacia Erasmo hasta la adhesión total a las ideas más radicales de la Reforma, bajo la categoría global de *luteranismo*. Se había utilizado también con anterioridad, entre los años cuarenta y cincuenta, cuando el uso de las armas por parte del Santo Oficio no era infrecuente, con la intención de obtener el consenso de la élite culta del reino, desde Fernão de Pina hasta Fernando Oliveira, desde los profesores del Colegio de las Artes de Coímbra hasta Cristóvão Rodrigues, quienes pasaron por una abjuración privada ante los inquisidores de Lisboa. Se trató, entonces, de figuras pertenecientes al círculo restringido de humanistas y profesores universitarios, a veces extranjeros y que tenían en común estancias en el pasado en Francia e Inglaterra. Fueron víctimas de procesos en una época en que los nuevos equilibrios de la ortodoxia religiosa no estaban aún bien definidos y dejaban espacio a relaciones, intereses y lecturas de vario tipo, que los inquisidores juzgaban peligrosas, pero que, en realidad, no podían llegar a tener difusión entre los estratos más amplios de la población.

Sin embargo, sorprende la aparición en numerosas ciudades del reino, desde 1540, de casos significativos de procesos y denuncias contra portugueses de condición humilde, sastres y tejedores o, incluso, clérigos como el de Tomar que, en los primeros años sesenta, amigos y conocidos llamaban «Martinho Lutero[4]». En la mayoría de los casos, se trataba de personas que habían pronunciado frases fuera de lugar o que se habían dejado influir por ideas mal entendidas. Eran víctimas, quizás imprevistas, de un clima general de hostilidad, como demuestra

[3] Para España, entre los estudios más recientes, véase Thomas, 2001b.

[4] Braga, 2003, p. 202.

el ejemplo más tardío del sastre Baltasar Fernandes, condenado en 1584 por el Santo Oficio de Lisboa a pronunciar una abjuración pública como luterano por haber afirmado, refiriéndose a un crucifijo, que solo se trataba «*de trapos e de palhas*[5]». Sin embargo, existe la constatación de comportamientos más conscientes. Baste pensar en el cantor de la catedral de Évora, Lopo Teixeira, que se arriesgaba elogiando en público la gran sabiduría de los alemanes, hasta que acabó siendo procesado, en 1553, por haber creído que estos últimos negaban la existencia del purgatorio «porque Cristo tomó la cruz sobre sí por todos y que no confesaban los dichos alemanes sino a Dios y que no tenían cuaresma y comían siempre carne y que tenían muy pocos clérigos y que no les decían misa sino los domingos[6]». La pérdida de la sentencia impide conocer el resultado del proceso contra el cantor Teixeira, mientras que, por citar un último ejemplo, Inês Veiga, una discípula de Valentim da Luz, cuando este había predicado en Algarve —más adelante se volverá a tratar el caso del agustino—, padeció la humillación de una abjuración *de vehementi* como *luterana*, pronunciada en una plaza pública en Lisboa, en 1567, durante un auto de fe, entre otras cosas, por haber conservado libros y documentos que su antiguo maestro le había dejado en custodia la víspera de su arresto[7].

De hecho, aunque, desde un punto de vista cuantitativo, el fenómeno de la Reforma en Portugal resulta poco notable y menos relevante de lo que fue, no solo en Italia, sino en la misma España, hay numerosos indicios que invitan a realizar conclusiones más cautas o, por lo menos, a recuperar el estudio de fuentes que permitan reconstruir una dimensión olvidada y cancelada de la vida religiosa lusitana del siglo XVI. El presente capítulo presenta un cuadro sintético de los principales episodios de expresión de herejías y disidencias religiosas, procurando revisar interpretaciones tradicionales y reductoras de este fenómeno complejo.

EL ERASMISMO, LOS PRIMEROS ÍNDICES DE LIBROS PROHIBIDOS Y LOS PROCESOS POR *LUTERANISMO* DE MEDIADOS DEL SIGLO XVI

El arresto de luteranos alemanes en Lisboa en 1530 alimentó el clima de tensión religiosa en vísperas de las negociaciones con la curia papal que llevarían a la fundación de la Inquisición, instituida en 1536 sobre todo con una finalidad anticonversa[8]. Quizá no sea casualidad que, entre los procesos más antiguos que se conservan en el fondo archivístico del Santo Oficio, se halle el que celebró el arzobispo de Lisboa en 1536-1537 contra el tejedor

[5] *Ibid.*, p. 206.

[6] *Ibid.*, p. 201: «*… porque Christo tomara a cruz sobre sy pera todos e que se não comfessavão os ditos alemães senão a Deus e que não tinham coresma e comyão sempre carne e que tinham muito poucos clerygos e lhes não dizião missa se não aos domyngos*».

[7] *Ibid.*, p. 203.

[8] Marcocci, 2011, p. 30.

flamenco Robert Hix por «luteranismo[9]». Sin embargo, hay rastros de una temprana recepción de los ecos de la Reforma también entre los súbditos portugueses, desde los primeros meses de funcionamiento de la Inquisición. El 22 de diciembre de 1536, el inquisidor general don Diogo da Silva recogió las primeras denuncias contra el *fidalgo* de la Casa Real, Pedro Corte Real, que fue arrestado algunos años más tarde y condenado a la abjuración, en 1542, por haber declarado que Lutero decía la verdad[10]. El clima que se respiraba entonces en el reino, y especialmente en la corte, era todavía de apertura relativa, por lo menos respecto a autores como Erasmo de Róterdam, cuyos escritos circulaban libremente[11].

Por otro lado, una figura como el duque de Aveiro, don João de Lencastre, todavía no suficientemente estudiada, revela el peso precoz e inesperado de las ideas de la Reforma italiana en Portugal. A principios de 1545 recibió en Évora, a través del deán de la catedral de Guarda, Lucas de Orta, una caja con

> ciertos volúmenes de libros de Luthero y Qolampadio, así como un libro [...] el cual estaba escrito a mano [y] trataba de una nueva opinión que en Italia se trata a saber: *De gratia, fide et operibus*, y así mandó otro libro de un católico, que se llama frater Ambrosius Catarinus, el cual escribió también contra Lutero, el cual libro era contra las opiniones del libro escrito a mano *De gratia et fide et operibus*[12].

Nótese la referencia al manuscrito del *Beneficio di Cristo,* que en la época ya circulaba impreso, y a su confutación por parte del dominico Ambrogio Catarino Politi, presente en el *Compendio d'errori e inganni luterani* (1544)[13]. Esta información procede de la primera denuncia contra el humanista Góis, realizada por el padre jesuita Simão Rodrigues ante la Inquisición de Évora en septiembre de 1545. Según el jesuita, mientras el duque de Aveiro, después de haberse dado cuenta de la peligrosidad de aquel libro «*escripto em lingua italiana*», lo quemó, Lucas de Orta estuvo «inclinado a la doctrina de dicho libro *de gratia et fide et operibus*, según en la vía y en sus prácticas entendía[14]».

[9] Pereira, 1982. Robert, al parecer, fue condenado a muerte por relapso en 1557 por la Inquisición de Lisboa. Véase ANTT, IL, proc. 11665.

[10] ANTT, IL, proc. 8723.

[11] Bataillon, 1974, pp. 35-69.

[12] Denuncia publicada en *Ineditos Goesianos*, 1896-1898, vol. 2, pp. 9-10: «... *certos volumes de livros de Luthero e Qolampadio, así como un livro,* [...] *o qual era escrito de mão [y] tratava de uma nova opinião que em Itália se trata, a saber:* De gratia, fide et operibus*, e assim mandou outro livro de um catolico, o qual se chama frater Ambrosius Catarinus, o qual escreveu também contra Lutero, o qual livro era contra as opinioes do livro escrito de mão* De gratia et fide et operibus».

[13] La identificación de las dos obras ha sido ya propuesta en Dias, 1960, pp. 228-229. Sobre la réplica de Politi al *Beneficio di Cristo*, véanse Prosperi, 2000, pp. 46-71; y Caravale, 2007, pp. 170-185.

[14] *Ineditos Goesianos,* 1896-1898, vol. 2, pp. 9-10: «... *inclinado à doctrina do ditto livro de gratia et fide et operibus, segundo nelle via e em suas practicas entendia*».

Se ha barajado que Lucas de Orta llegara a poseer algunos libros, que después pasaron al duque de Aveiro, mediante el inquieto franciscano Roque de Almeida, compañero de conversaciones heréticas de Góis durante su estancia véneta, así como primo del humanista João de Barros, que fue, entre otras cosas, lector precoz de Erasmo y Maquiavelo[15]. Estos son solo algunos fragmentos del alcance de una disidencia cristiana, a menudo alimentada por tendencias religiosas de matriz protestante, cuya extensión y profundidad deberán reconstruirse con detalle, prestando atención a la geografía de la circulación de creencias y de textos escritos, así como a las redes de las figuras involucradas, sin llegar a conclusiones precipitadas[16]. Entretanto, a mediados de los años cuarenta, se produjo un cambio cuando en el reino se impuso un bloque compacto de teólogos de la corte, de rígida observación escolástica y contrarios al acceso libre a las Sagradas Escrituras. La represión se desarrolló, precisamente, a partir de una asociación no pertinente entre Lutero y Erasmo.

Este último fue víctima del primer índice de los libros portugueses, promulgado por el Santo Oficio portugués en 1547, el mismo año en que se instituyó el Real Colegio de las Artes de Coímbra, encomendado a un grupo de profesores que, al mismo tiempo, eran admiradores del humanista holandés[17]. A la llegada de esos nuevos docentes procedentes de Francia se opuso el anciano teólogo de la corte Diogo de Gouveia, quien tildó a un sobrino suyo, al que se le había asignado la dirección del Colegio, de hereje e incompetente a causa de su amistad con hombres «*da farinha de Lutero*[18]». El triunfo de las doctrinas de los teólogos de la corte llevó al reino a encerrarse en sí mismo, alineándose a favor de la defensa intransigente de la ortodoxia definida en Trento, mientras entre los inquisidores se arraigaba la convicción de que el evangelismo reformador había crecido en Portugal gracias a las ambigüedades del pasado, a las que había que remediar en adelante extirpando el *luteranismo*, como ya se intentaba hacer con el criptojudaísmo.

En 1546 se inició el proceso contra el cronista y archivero real Fernão de Pina, arrestado con el cargo de haber sostenido «*que Lutero tinha razão*» al decir que la confesión no era necesaria, y de no confesarse él mismo, de no ir a misa e, incluso, de haber criticado las formas más agresivas de proselitismo, afirmando que «*todos se salvavão, cada hum em sua ley*»[19]. Más tarde, en 1548, fue condenado también el gramático y humanista Fernando Oliveira, un exdominico, que había declarado que «en las tierras de los infieles se salvan los que bien viven en la

[15] Dias, 1960, pp. 224-228; id., 1969, pp. 253-286; Révah, 1975, pp. 47-49; Marcocci, 2008, pp. 49-65.

[16] Para una introducción al problema, que presta atención a los complejos equilibrios de la sociedad portuguesa, véase Bethencourt, 2000a, pp. 68-75.

[17] Bujanda, 1995.

[18] Brandão, 1948-1969, vol. 1, p. 18.

[19] ANTT, IL, proc. 12091. Sobre las implicaciones de esta afirmación, véase Schwartz, 2010.

ley de la naturaleza, que el rey de Inglaterra no era un hereje y que los anglicanos se podían salvar, aunque no se sometieran a la Iglesia de Roma[20].

Mientras tanto, la Inquisición se preparaba para asestar un golpe también contra el clima de apertura excesiva que se respiraba en el Colegio de las Artes. Los profesores víctimas de la persecución fueron los portugueses Diogo de Teive y João da Costa y el escocés George Buchanan, capturados en agosto de 1550 y trasladados a Lisboa[21]. Esta oleada de detenciones, que causó impresión también fuera de las fronteras de Portugal, alcanzó al mes siguiente a un joven canónigo de la catedral de Coímbra, Lopo de Almeida, vástago de una de las familias más ilustres del reino y alumno de Costa en Francia, donde se había quedado fascinado por su enseñanza basada en un cristianismo de matriz evangélica. Acabó condenado a la abjuración ya en diciembre de 1550[22]. Poco después, en 1551, fue acusado también Marcial de Gouveia, hermano de André de Gouveia, primer director del Colegio, fallecido en 1548[23]. La Inquisición había llevado a cabo investigaciones en París sobre la vida y las costumbres de Buchanan, Costa y Teive desde 1549. Emergía, así, un panorama incierto, caracterizado por las enemistades personales y la rivalidad entre círculos culturales y académicos. Se decía que esos profesores eran críticos respecto a la fe católica, que consumían carne los viernes y que no se confesaban con regularidad. Al parecer, antes de ir a misa, Buchanan no solo comía y bebía, sino que se entregaba al juego; mientras que Costa enseñaba en clase que no se debía servir a Dios por temor, sino solo por amor; y Teive desaconsejaba a los más jóvenes hacerse frailes. Otros rumores insistían en su rechazo de la potestad papal y sobre las dudas respecto al poder de las indulgencias y la existencia del purgatorio. Además, sus bibliotecas guardaban libros comprometedores: Buchanan poseía textos de Melanchthon y Ecolampadio; Costa tenía una Biblia en francés y, entre varias obras de autores prohibidos, el *Encomium moriae* y los *Colloquia* de Erasmo, que, según parece, quemó personalmente al saber que estaban prohibidos; por último, Teive, era propietario de una copia del *Institutio christianae religionis* de Juan Calvino.

Durante el proceso, Buchanan acabó cediendo y admitiendo que había puesto en duda el valor de los santos, del purgatorio, de la presencia real de Cristo en la Eucaristía, y reconoció que había llegado a no saber si era católico o protestante. En cambio, Costa y Teive se esforzaron con todos los medios a su alcance por demostrar su inocencia, aunque los inquisidores eran conscientes del rechazo de su legitimidad por parte de imputados que consideraban, al parecer, que era mejor convertir a los herejes que «*torrá-los*». Todos terminaron siendo condenados en julio de 1551, pero se les permitió

[20] Mendonça, 1898, pp. 99-128: «*… nas terras dos infieys se salvão os que bem vivem na ley da natureza*».

[21] Véanse *O processo na Inquisição de Me. Diogo de Teive; O processo na Inquisição de Mestre João da Costa; George Buchanan in the Lisbon Inquisition*.

[22] Brandão, 1990, pp. 287-373.

[23] Baião, 1945.

que abjuraran ante los inquisidores, evitando así la infamia de una ceremonia pública, que habría afectado al prestigio de la Universidad de Coímbra y puesto en evidencia la elección del rey por haberlos llamado para enseñar en el nuevo Colegio de las Artes. De cualquier manera, no fue este el final para esos profesores: una vez puestos en libertad, Buchanan se apresuró a dejar el reino, pero Teive recuperó parte de la credibilidad de que había gozado y, en 1552, volvió a enseñar en Coímbra[24].

Sin embargo, esa purga dejó huella. También en 1551 la Inquisición imprimió un segundo Índice, en el que se aumentó el número de obras prohibidas de Erasmo[25]. Además, antes de que el Colegio de las Artes, en 1555, se entregara a la gestión de los jesuitas, que tuvieron un rol activo como delatores durante los procesos contra los profesores y que, precisamente, ese año estuvieron a punto de ver nombrado un padre de la Compañía de Jesús como inquisidor en Coímbra o en Lisboa, otros miembros de la comunidad universitaria tuvieron problemas con el Santo Oficio. El portugués Jerónimo Monteiro, discípulo de los profesores procesados, corrió a autodenunciarse en marzo de 1551[26]; mientras que graves sospechas de herejía recayeron, en 1552, en un profesor de griego, Vicente Fabrício; y en 1554-1555 sobre el discípulo de Nicolas de Grouchy, Pedro de Sousa Pereira[27].

Los inquisidores eran conscientes de que no se enfrentaban a núcleos de herejes implicados en una labor de proselitismo. La disconformidad religiosa, de hecho, parecía limitarse todavía a un círculo restringido de humanistas, profesores universitarios y miembros de familias nobles, carentes de influencia real sobre un amplio número de personas: la cátedra y los palacios nobiliarios podían llegar a ser importantes agentes para la difusión de la herejía, pero habría sido muy diferente si hubiera habido predicadores implicados que la hubieran respaldado. Sin lugar a dudas, por lo menos según los procesos por *luteranismo* realizados entre la mitad de los años cuarenta y los primeros años cincuenta, los delitos contra la fe de los que se acusaba a los reformadores portugueses no constituían una amenaza concreta y directa a los equilibrios de la sociedad. Se les imputaban relaciones con herejes mantenidas en el extranjero, infracciones de los preceptos de la Iglesia, como ayunos y abstinencia, la posesión de libros prohibidos y, sobre todo, haber pronunciado, más o menos discretamente, frases sospechosas. De cualquier manera, esto era más que suficiente para hacer que la Inquisición interviniera, aunque con la cautela necesaria, por lo menos hasta que la amenaza protestante no empezó a perfilarse bajo formas nuevas y más insidiosas.

[24] Brandão, 1948-1969.

[25] Sá, 1977.

[26] Brandão, 1948-1969, vol. 2, pp. 332-337; Dias, 1960, pp. 521-523.

[27] *Ibid.*, p. 622.

ENREDOS INESPERADOS: UN CALVINISTA EN LA CORTE Y EL CASO DE GUILLAUME BRO

La alarma ante el peligro de penetración de las ideas de la Reforma en la única universidad del reino pareció hallar un inesperado complemento en un grave acto de sacrilegio que tuvo lugar ante los ojos del rey. El 11 de diciembre de 1552, en el palacio real, en una capilla situada en la Sala de la Reina, durante la celebración de la misa de la boda entre el príncipe don João y la infanta doña Juana de Castilla, en presencia de la familia real, de la alta jerarquía eclesiástica, del nuncio apostólico y de muchos nobles, en el momento de la consagración, un mercader llamado William Gardiner, al parecer calvinista, se lanzó de repente contra el altar y le arrancó de las manos la hostia al sacerdote, la rompió y la tiró al suelo. Esta escandalosa afrenta provocó el arresto inmediato de Gardiner y la apertura de un proceso sumario, el cual se concluyó con su rápida condena a muerte, después de haberlo sometido a torturas para averiguar si tenía cómplices[28]. Era el primer caso de un hereje *luterano* al que se le aplicaba la pena máxima en Portugal.

Un episodio como este ayuda a comprender las razones del notable aumento de procesos por *luteranismo* que se registró en la Inquisición de Lisboa desde mediados de los años cincuenta. Se trató sobre todo de acciones contra extranjeros —especialmente alemanes, franceses, holandeses e ingleses— que residían en las principales ciudades del reino. Su presencia favorecía la circulación de ideas, noticias y libros que procedían del mundo protestante. Pero también se investigó a portugueses. En 1556, fue arrestado Cristóvão Rodrigues, quien había prestado servicio como soldado en el ejército del Sacro Imperio Romano Germánico combatiendo en la Europa centroseptentrional y que había entrado en contacto con numerosos partidarios de la Reforma. Cuando regresó a Portugal, se dejó llevar a conversaciones imprudentes sobre la autoridad del papa, las indulgencias, los sacramentos, la veneración de las imágenes. Fue condenado a la abjuración ante los inquisidores, después de haber escuchado la sentencia en privado[29]. A menudo, este tipo de procesos estaban relacionados con opiniones religiosas que no iban más allá de un simple y, a veces, ingenuo evangelismo. Sin embargo, los numerosos procedimientos judiciales abiertos llevan a pensar en la existencia de una real penetración de ideas luteranas, zuinglistas y calvinistas también entre los portugueses, a pesar de la exigua consistencia de las persecuciones contra ellos, como también contra españoles e italianos, debida claramente a la voluntad de las autoridades civiles y religiosas de salvaguardar la imagen de las regiones de la Europa meridional —fieles a la Iglesia de Roma— de la infamia de haber sido contagiadas por la herejía protestante. Sin embargo, es importante observar que casi una cuarta parte de los procesados por *luteranismo* condenados por la Inquisición de Lisboa

[28] Pereira, 1984.
[29] ANTT, IL, proc. 3702.

entre 1540 y 1570, es decir, 22 de 95 fueron portugueses[30]. Tampoco se puede menospreciar el hecho de que la Inquisición utilizara vías alternativas y diera prioridad a la posibilidad de un retorno más suave mediante absoluciones a través de la confesión, una práctica que, como sabemos, se utilizó a menudo desde principios de los años cincuenta (a veces incluso sin que lo supieran los inquisidores)[31]. Sea como sea, los historiadores siguen convencidos de que la penetración de opiniones protestantes en Portugal fue un hecho vinculado a la influencia del norte de Europa únicamente y limitado, casi exclusivamente, a las colonias de extranjeros.

Sin embargo, a partir de una atenta lectura de estos procesos se obtiene una impresión muy diferente: artesanos, marineros y mercaderes del norte de Europa, lejos de casa, encontraron un terreno de intercambio y solidaridad con portugueses de condición humilde, con quienes compartieron una versión a menudo simplificada y rudimentaria de ideas de matriz protestante, como demuestra el ejemplo sobre el que deseo detenerme, el de Guillaume Bro, un clérigo, originario de Languedoc, cuyo recorrido religioso plantea, una vez más, la cuestión del impacto de la Reforma italiana en Portugal[32]. Murió en la hoguera en Lisboa, el 3 de marzo de 1555, al final de un proceso que había sido abierto el año anterior, marcado irremediablemente por un intento de fuga fallido de la cárcel de la Inquisición. Había llegado a Portugal en la segunda mitad de los años cuarenta. Vivió alternando su actividad como sacerdote en varias localidades del norte del reino —entre la diócesis de Guarda, la archidiócesis de Braga y la diócesis de Oporto— con la de predicador itinerante; y para ambas labores poseía licencia episcopal. En sus declaraciones se leen los nombres de una amplia red de apoyos, formada principalmente por franceses, que protegió a Bro y a sus cómplices durante mucho tiempo. También aparecían castellanos y portugueses, entre ellos don Cristóvão, hermano del conde de Abrantes; don Rodrigo da Madre de Deus; João Francisco Guedes, abad de Mesão Frio, que «estuvo en Roma mucho tiempo», «un padre sacerdote portugués que decía que era de Lamego o de Vila Real»; o «un sacerdote que era de Don Martinho» (muy probablemente el erasmista don Martinho de Portugal)[33]. Aunque al lado de algunos de estos últimos nombres, el inquisidor Pedro Álvarez de Paredes apuntó la necesidad de «*saber destes portugeses*», no consta que ninguno de ellos sufriera las consecuencias por las declaraciones de Bro, a diferencia de varios franceses que sí nombró y que, después, fueron arrestados por el Santo Oficio. Del análisis del proceso se desprende el panorama del arraigo singular de las ideas de la Reforma en Portugal, un reino en

[30] Bethencourt, 2000, p. 74.

[31] Marcocci, 2004, pp. 238-335.

[32] Las siguientes informaciones proceden del proceso de Bro, publicado íntegramente en Pereira, 1978. Para un panorama general de la Reforma italiana, véase Firpo, 1993.

[33] Pereira, 1978, pp. 435, 443 y 444: «*… estivera em Roma muito tempo*», «*um padre sacerdote português que dizia que era de Lamego o de Vila Real*» o «*um sacerdote que fora de Dom Martinho*».

el que podía ocurrir que desde las estancias de los palacios de los nobles hasta las sacristías de las iglesias rurales, pasando por las cocinas del virrey de la India don Martim Alfonso de Sousa, clérigos y laicos, a menudo de condición social humilde y no siempre extranjeros, hablaran y compartieran las doctrinas y los libros de Lutero, Calvino, Zuinglio, Melanchthon, Cornelio Agripa, Ecolampadio y otros muchos, y, sin embargo, llevaran, en la mayoría de los casos, una vida exterior como buenos católicos («*ele ia à Igreja por dissimular*», dijo, al parecer, un zwinglista francés al conocer a Bro en Belmonte en la Navidad de 1553[34]).

Italia era, al parecer, el origen de las tendencias heréticas de Bro. Por lo visto, a mediados de la década de 1520, llegó allí muy joven para estudiar lógica en Padua, donde vivió durante dos años y medio con dos portugueses, hermanos entre ellos, el teólogo Fernão Pires y el canonista Martim Gonçalves, quienes, al parecer, lo iniciaron en las doctrinas de Lutero y, en particular, en la crítica del libre albedrío, del purgatorio y de la facultad del papa para conceder indulgencias. Después, Bro residió durante cinco años en Bolonia, donde se convenció de que todo lo que había aprendido en Padua no estaba bien. Esa convicción no le iba a durar durante mucho tiempo porque, después de un breve período en Francia, durante el cual tomó las órdenes sagradas, y tres años que transcurrió en Rávena, con un sacerdote checo, estuvo al servicio de un «*bispo*» del «*Reino de Nápoles*», que

> era anabaptista y tenía los errores de los Bagos [Begardos] y también era nicolaísta, el cual decía que se habían de bautizar cada vez que pasasen por un río y que habían de tener ajuntamiento con sus parientas, y decía que *omnia bona erant communia*[35].

Bro dejó al prelado «*antes que o prendessem*» y, según parece, inició un largo viaje a través de la Península que lo llevó hasta Roma (donde «solía ir a la judería y platicaba con los judíos rabinos acerca de las ceremonias de la dicha ley, aprendiendo de ellas cuando venían sus Pascuas, fiestas y ayunos», además de ir «con otros cristianos viejos a la Sinagoga de los judíos para ver lo que hacían»), Loreto, Ancona y, por último, a Cesena, donde enfermó y, al parecer, estuvo ingresado en un hospital donde el capellán le transmitió la doctrina de Zuinglio sobre la eucaristía[36]. De Cesena fue a Ferrara, donde por lo visto un profesor de filosofía le dio la *Institutio* de Calvino para que la leyera. Sin embargo, fue en Mantua, donde vivió en casa de un pariente del duque Francesco III Gonzaga, donde leyó las obras de Zuinglio («sobre el sexto capítulo

[34] *Ibid.*, p. 442.

[35] *Ibid.*, p. 433: «*… era anabaptista e tinha os erros dos Bagos e também era nicolaista, o qual dizia que se haviam de baptizar cada vez que passassem por rio e que haviam de ter ajuntamento com suas parentas, e dizia que omnia bona erant communia*».

[36] *Ibid.*, p. 448: «*… se costumava ir à judaria e praticava com os judeus rabinos acerca das cerimónias da dita lei aprendendo deles quando vinham suas Páscoas, festas e jejuns*», «*… com outros cristãos velhos à Singoga dos judeus para ver o que faziam*».

de San Juan, sobre aquel pasaje *caro non prodest quicquam, ergo sequitur quod Corpus Christi non est in pane, nec adorandum, nec est sacramentum, nec realiter, nec essentialiter*») y se convenció de que «en el sacramento no estaba el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo y que no era sacramento sino *signum sacramenti*[37]». Compartió esa idea durante poco tiempo, hasta que se trasladó a Bérgamo, donde el obispo, Vittore Soranzo, «que era luterano, pero sostenía que en el sacramento del altar estaba el Cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo *realiter*», así como el diálogo con «los familiares del obispo, los cuales eran luteranos, pero tenían la misma opinión que tenía el obispo del sacramento» lo convencieron de que abandonara las ideas zwinglistas[38]. Después tuvo todavía tiempo para hospedarse en un convento de canónigos regulares de Módena «en el cual el prior don Jerónimo leía libros heréticos, *scilicet Ecolampadio, Melanchthon e Zuinglio e Vocacius* sobre san Pablo en la epístola *ad Romanos* y también sobre la primera y segunda a los Corintios[39]». Bro estuvo viviendo durante seis días también en Ginebra, adonde llegó desde Bérgamo, pasando por el camino de los Grisones. Después regresó a Francia y, en seguida, continuó hacia Portugal, quizá buscando un refugio seguro por miedo de ser víctima en otros lugares de persecución por motivos religiosos, como le confesó en Punhete haberlo hecho un predicador itinerante francés llamado Ángel (un indicio sobre cómo algunos protestantes percibían el reino lusitano).

En Portugal, Bro mantuvo, aparentemente con gran tranquilidad, sus convicciones religiosas, y empleó los jubileos para ser absuelto de cualquier tipo de herejía, como hizo durante la Cuaresma de 1553, cuando aprovechó la buena disposición de fray Simão de Sousa, que había sido superior provincial de los franciscanos, para escuchar y perdonar sus pecados en la catedral de Guarda. Esta era una solución que podría haber dado garantías a Bro, como quizás a otros herejes protestantes residentes en Portugal, si pocas semanas antes un capellán de la infanta doña María no hubiera denunciado ante el inquisidor Álvarez de Paredes las peligrosas declaraciones realizadas el año anterior en Almeirim por Bro contra las imágenes de santos bordadas en las banderas de algunas cofradías que desfilaban: por lo visto, acusaba a España, Francia e Italia de haber cedido a la «*idolatria*[40]». Esto significó el principio de su fin.

[37] *Ibid.*, p. 433: «*… o qual era luterano, e porém tinha que no sacramento do altar estava o Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo* realiter», «*… no sacramento não estava o Corpo de Nosso Senhor Jesus Cristo e que não era sacramento senão* signum sacramenti».

[38] *Ibid.* Sobre este ambiente y su principal protagonista, véase Firpo, 2006: «*… os familiares do bispo, os quais eram luteranos, e porém tinham a mesma opinião que tinha o bispo do sacramento*».

[39] Pereira, 1978, p. 445: «*… em que o prior Dom Jerónimo lia livros heréticos, scilicet Ecolampadio, Melanchthon e Zuinglio e Vocacius sobre São Paulo na epístola ad Romanos e assim a primeira e a segunda aos Coríntios*».

[40] *Ibid.*, p. 444.

LA MUERTE EN LA HOGUERA DE VALENTIM DA LUZ Y EL PROCESO CONTRA DAMIÃO DE GOIS

A finales de los años cincuenta, surgieron nuevas manifestaciones heréticas, en parte relacionadas también con el eco de las noticias procedentes de la cercana España. A principios de los años sesenta se volvieron a celebrar con frecuencia los autos de fe y, sobre todo, se propagó el temor de que la herejía protestante pudiera penetrar también dentro de la sociedad y del clero portugueses. El descubrimiento de conventículos heréticos en Valladolid y en Sevilla y la explosión del caso del arzobispo de Toledo, Bartolomé de Carranza, detenido por la Inquisición en 1559, produjeron, también, un cambio de clima en Portugal. Prueba de ello son, por ejemplo, las decenas de procesos abiertos en Lisboa en la primera mitad de los años sesenta contra un nutrido circuito de conversos, cuyo mesianismo se alimentaba con las noticias sobre los progresos de la Reforma y sobre el agravamiento de las divisiones entre cristianos, extraídas de los sermones de los predicadores e interpretadas como signos de la llegada inminente del Mesías y de una nueva era[41].

Pertenecía a este ambiente el converso Manuel Álvares de Santarém, que fue quemado en la hoguera en Lisboa el 10 de mayo de 1562. A su lado, aquel día, también halló la muerte el fraile agustino Valentim da Luz, el primer portugués ajusticiado por la Inquisición como «*luterano*[42]». Joven discípulo del castellano Luis de Montoya, una figura central en la vida espiritual de los agustinos portugueses de la época, fray Valentim había alcanzado sus posiciones religiosas mediante importantes experiencias personales. Sus lecturas eran muy vastas e incluían, entre los autores modernos, a Savonarola, Erasmo y Luis de Granada.

En 1551, visitó Italia con Montoya con motivo de un capítulo general de su orden y tuvo la oportunidad de entrar en contacto con el variado mundo de los reformadores italianos vinculados al magisterio de Juan de Valdés y Bernardino Ochino. Su carrera continuó a la sombra de Montoya y llegó a forjarse una reputación como predicador y guía espiritual. Cuando obtuvo el priorato del convento de Távira, en la segunda mitad de los años cincuenta, el apostolado activo, tanto en público como en pequeños grupos devotos de la espiritualidad afectiva, y la gran libertad de palabra desde el púlpito le proporcionaron a Luz éxito y fama, a la vez que lo convirtieron en el principal objetivo de la estrategia de purga de la que eran partidarios los sectores más intransigentes y cerrados de los agustinos portugueses. Después de un tránsito atormentado a través de los sistemas de la justicia interna de la orden, Luz fue acusado en 1560 por una de sus hijas espirituales ante la Inquisición, la cual reunió rápidamente una serie de graves indicios a su cargo. Se le reprochaba una visión del cristianismo reducido a su esencia evangélica y a la necesidad de una reforma de la Iglesia en dirección a una apertura mayor respecto a la relación directa de los fieles con la religión:

[41] Marcocci, 2004, pp. 114-122.
[42] Dias, 1975.

desde el acceso a los textos sagrados en lengua vulgar hasta la eliminación del culto y de la liturgia de sus elementos exteriores; desde la crítica de la potestad del papa hasta la defensa de métodos de corrección de los herejes alternativos al Santo Oficio. Al parecer, también compuso algunas obras escritas, pero no han llegado hasta nosotros[43].

Una vez más los inquisidores de Lisboa etiquetaron de «*luterana*» su interpretación del cristianismo como ley del Amor y del Espíritu, que reflejaba, en realidad, convicciones muy sospechosas sobre el papel del clero y sobre la existencia del purgatorio. Fray Valentim negó todos los cargos hasta que, al enterarse de la sentencia de muerte que pendía sobre él, intentó retractar sus declaraciones anteriores y admitió que había sido «*muito affeiçoado a Lutero e a suas cousas*». En la búsqueda de un cristianismo más auténtico, en el rechazo de la teología escolástica y en las tendencias irénicas del fraile agustino, se ha visto la madurez del erasmismo portugués. Claramente, el caso de Luz fue el ejemplo más evidente de la tendencia a recurrir a la Inquisición para ajustar cuentas internas en los principales círculos y ambientes culturales y religiosos del reino, como fue el caso de la lucha llevada a cabo dentro de la orden agustina contra el ala más reformista y espiritual, destinada a la derrota. La muerte en la hoguera de fray Valentim fue una inquietante y trágica señal, cuyo persistente recuerdo ensombreció la historia de la orden en la década posterior.

Quizá no fuera casualidad que, a principios de los años setenta, mientras se llevaba a cabo una nueva campaña de persecuciones inquisitoriales contra las formas de espiritualidad más intimistas, relacionadas de manera más o menos apropiada con el *alumbradismo*, la Inquisición se prestara de nuevo a apoyar acusaciones vagas de herejía contra una figura destacada de la cultura renacentista portuguesa: el humanista y cronista real Damião de Góis. Hay que buscar los motivos del proceso contra Góis en sus enemistades y rivalidades, debidas en parte al tratamiento nada halagador que había reservado a algunos miembros de la élite del reino en sus obras historiográficas. Este proceso se basó en retomar las denuncias que había presentado el jesuita Rodrigues ante la Inquisición un cuarto de siglo antes, y que hacían referencia a las relaciones que había mantenido el humanista portugués con importantes exponentes de la Reforma en el norte de Europa y en Véneto durante los años treinta. No hay que olvidar, además, que el arresto de Góis tuvo lugar a finales de marzo de 1571, menos de tres semanas después de la muerte en la hoguera del primer laico portugués condenado por *luterano*, el joven y docto canonista de buena familia, Manuel Travassos, quien había entrado en contacto con la Reforma no solo a través de los libros (Erasmo, Lutero, Melanchthon, Calvino), sino también, de nuevo, gracias a un viaje a Italia. Según un esquema ya consolidado, al parecer, este había negado la potestad del papa, el valor de las indulgencias y de las obras criticando también la veneración de las imágenes, sosteniendo que el matrimonio de los sacerdotes no era pecado, que las órdenes religiosas no eran

[43] *Ibid*.

de creación divina y que los luteranos eran más fieles a la ley de Dios que los católicos. En uno de los interrogatorios a los que fue sometido —Travassos fue también torturado— denunció a Góis[44].

No hay duda de que este último había sido muy sensible al magisterio de Erasmo, así como parece obvio que sus contactos de joven con el mundo protestante no se podían justificar como una simple curiosidad[45]. Sin embargo, es difícil imaginar que las acusaciones que le formulaba la Inquisición, que determinaron su condena a la abjuración y a la cárcel a finales de 1572, reflejaran las opiniones religiosas del anciano humanista portugués en la época del proceso: a pesar de ello, en la sentencia, que escuchó en privado, se le imputaba haber conversado, haber comido y haber bebido con el «*maldito Martinho Lutero*», con su «*sequaz*» Melanchthon y con el «*grande herege Martim Bucer*», después de haber estado de acuerdo, en Flandes, con «*alguns erros da maldita seita luterana*», como el hecho de poner en tela de juicio la potestad papal, el valor de la confesión y de las obras, además de la costumbre de no acudir a misa, de alimentarse con carne en los días de precepto, la falta de respeto por las imágenes sagradas y la costumbre de ofrecer hospitalidad a extranjeros en su casa. Cuando la Inquisición lo dejó libre, se refugió en su ciudad natal, Alenquer, donde murió poco después, en enero de 1574[46].

El panorama que se muestra en estas páginas está aún incompleto. Pesa la ausencia de un estudio sistemático de caracteres y alcance de la Reforma en Portugal, así como un debate auténtico sobre las huellas que afloran en los procesos y que dejan entrever, además de las reconstrucciones policíacas de los inquisidores, una realidad estratificada y compleja, en absoluto limitada a los ciudadanos del norte de Europa residentes en el reino. Para comprender plenamente el significado de las opciones de los profesores del Colegio de las Artes, el impacto de la ejecución de Valentim da Luz o el contexto que permitió el tardío proceso de Damião de Góis, será necesario proceder con estudios atentos en los catálogos de bibliotecas conventuales, nobiliarias y de particulares, así como recomponer con paciencia las redes de las relaciones secretas y escondidas entre tantos nombres sin rostro que los documentos del pasado, cuando se examinan con atención, nos restituyen. También habrá que aislar círculos y ambientes de partidarios de determinadas orientaciones y confesiones de la Reforma. Es un programa de trabajo factible, a condición de que se abandone, de una vez por todas, el anticuado paradigma de la tierra sin herejía para realizar investigaciones sobre los testimonios archivísticos capaces de registrar correspondencias inesperadas, lo que contribuirá, así, a delinear con trazos más nítidos un paisaje cuyos contornos aparecen todavía borrosos.

[44] Pereira, 1998.

[45] Feist Hirsch, 1967.

[46] Paiva, 2002.

DISIDENCIA RELIGIOSA Y HETERODOXIA ESPIRITUAL EN VALENCIA DURANTE EL SIGLO XVI

Francisco Pons Fuster
Universitat de València

Las definiciones de *disidencia* y *heterodoxia* no presentan perfiles nítidos como para diferenciarlas con claridad. Ambas palabras no son sinónimas, aunque presenten semejanzas; mientras *disidencia* significa «mostrarse en desacuerdo o apartarse de la doctrina común», *heterodoxia* implica «disconformidad con el dogma o con la doctrina fundamental de cualquier secta o religión»[1]. Así pues, considerando las dificultades inherentes a una diferenciación precisa, se ha adoptado un criterio particular y, como tal, se ha expuesto a crítica por asumirlo. De modo que el concepto de *disidentes* se aplicará a los personajes valencianos que en sus planteamientos religiosos adoptaron un punto de ruptura con la doctrina católica oficial, mientras que el de *heterodoxos* se reserva para quienes, sin voluntad de ruptura con la ortodoxia católica oficial, mostraron comportamientos personales y doctrinales fronterizos. Históricamente, *ortodoxia* y *heterodoxia* no han significado siempre lo mismo, y la *heterodoxia* se define mejor cuando se la refiere a una determinada ortodoxia oficial que no es nunca monolítica y que, por tanto, se adecua a las circunstancias históricas del momento. Incluso, habría que decir que la defensa de la ortodoxia oficial presentó *facies* diferentes según el ámbito territorial referenciado, mostrándose en ciertos lugares con mayor severidad a la hora de juzgar determinados comportamientos, mientras que en otros, por diversas circunstancias, lo hizo con mayor laxitud.

Tampoco es fácil diferenciar los conceptos aludidos añadiendo los calificativos de *religiosa* al primero y de *espiritualidad* al segundo. En el primer caso, se aludiría a las formas externas de religiosidad, mientras que, en el segundo, nos ceñiríamos, más bien, a las formas íntimas de expresión religiosa. Pero tampoco así se podría diferenciar a los personajes históricos en una concepción u otra, pues algunos se mostraron críticos o reacios a aceptar las formas externas y defendieron un modelo de espiritualidad íntima que les permitiera el contacto directo con la divinidad. Otros, en cambio, aunque se decantaron también por

[1] Para los principales lugares encontrados en este artículo, véase el mapa 1, p. xii.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*, Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 227-243.

la espiritualidad íntima, en ningún caso pretendieron rechazar frontalmente las formas devocionales externas y trataron de convivir con ambos modelos.

Así pues, el historiador se siente atrapado cuando profundiza en las manifestaciones espirituales de un momento histórico y trata de enjuiciar a los personajes según su pertenencia a una u otra tendencia religiosa o espiritual. Estas dificultades se agravan cuando el peso de determinadas obras históricas, a pesar de las matizaciones a las que se han visto sometidas, ejercen —todavía ahora— una influencia notable. Asimismo, los intentos más recientes de identificar a determinados grupos espirituales por su adscripción familiar o individual a los conversos conlleva el peligro de atribuirles en exclusividad la originalidad de determinadas creencias religiosas que surgieron en España. De este modo, mientras que los grupos alumbrados de Toledo y de Extremadura estuvieron integrados mayoritariamente por conversos, lo mismo podría decirse de los que denominamos *erasmistas*. Sin embargo, es evidente que ni todos los alumbrados ni todos los erasmistas fueron conversos y, por tanto, ello implica el estar continuamente diferenciándolos.

Esta sumaria introducción, que abre paso a los disidentes valencianos vinculados a la Reforma, al estudio de los erasmistas y a la relación de Ribera con la heterodoxia en diferentes fases de su vida, concluye con las palabras con que Stefania Pastore iniciaba su obra *Una herejía española. Conversos, alumbrados e inquisición (1449-1559)*:

> … inaprensibles fantasmas historiográficos perturban todavía hoy cualquier intento de reconstruir la historia religiosa y espiritual española: el problema de las relaciones con el elemento semita, las conexiones con la Reforma europea, el valor y la influencia del erasmismo[2].

DISIDENCIA RELIGIOSA

Manuel Ardit y Miquel Almenara han estudiado en diferentes trabajos a los disidentes valencianos, concretamente, a dos grupos protestantes[3]. Uno —denominado por Ricardo García Cárcel *grupo de Pedralba*— estuvo integrado por el noble valenciano Gaspar Centelles, el sardo Segismundo Arquer y el clérigo Jeroni Conques[4]. Otro —menos estructurado internamente, imbricado en el calvinismo y con conexiones con los círculos de exiliados españoles en Francia y también con el grupo protestante aragonés— tuvo como protagonista a Pere Lluís Berga.

El primero no fue un grupo homogéneo. Entre sus integrantes pueden identificarse diversas tendencias: una más espiritualista, representada por Segismundo Arquer, más avanzada y rupturista, y refugiada bajo el velo del nicodemismo; otra, calificada de *reformista no rupturista*, tuvo como protago-

[2] Pastore, 2010, p. 25.

[3] Ardit, Almenara Sebastià, 1997; Almenara Sebastià, Ardit, 2011.

[4] García Cárcel, 1980.

nista a Jeroni Conques, que se mantuvo siempre fiel a la ortodoxia, pero abierto al conocimiento de las ideas reformistas protestantes; finalmente, la tendencia representada por Gaspar Centelles, de difícil encasillamiento doctrinal, pero cercana a las ideas protestantes. Las tres tendencias convivieron amigablemente a través de relaciones epistolares y de reuniones en el palacio de Gaspar Centelles en Pedralba en la segunda mitad del siglo XVI.

Gaspar Centelles fue detenido por la Inquisición en 1562. De su proceso solo se conoce la sentencia que se dictó contra él en 1564. De ella se certifica que fue acusado de creer en la justificación solo por la fe, no aceptar la confesión como sacramento, dudar del libre albedrío, negar la teología escolástica, defender la iluminación del Espíritu Santo en la interpretación de las Escrituras, poseer libros prohibidos por la Inquisición y haber leído y escondido un libro prohibido de Ecolampadio. Gaspar Centelles negó en su proceso todas las acusaciones, acabó rechazando a su abogado, renunció a su propia defensa y, finalmente, negó toda la eclesiología católica aceptando la protestante. En 1564 fue condenado a la máxima pena por hereje pertinaz e impenitente, a la propia infamia y a la de sus descendientes y a la confiscación de todos sus bienes.

El proceso contra Jeroni Conques (1563-1564), motivado por su relación de amistad con Gaspar Centelles, se inició bajo la acusación de mantener que no era obligada la restitución de la fama. Tras su peripecia peculiar en las cárceles de la Inquisición, en último término fue acusado por el fiscal de mantener la proposición herética de la no obligación de la restitución de la fama, de no denunciar a Gaspar Centelles, de hablar mal de personajes respetables como los teólogos escolásticos, los predicadores valencianos, los propios inquisidores, etc., de leer de joven las obras de Lutero y de traducir al valenciano el *Llibre de Job*. Fue condenado *de vehementi* por sospechoso de herejía y recluido en el convento valenciano del Socorro.

También acabaría en la hoguera el sardo Segismundo Arquer en 1571, tras ser condenado por la Inquisición de Toledo. Las acusaciones contra él, de forma sumaria, fueron negar la doctrina católica de la Eucaristía, negar la validez de la confesión oral, negar la autoridad del Papa, mantener la doctrina de la justificación por la fe sin necesidad de las obras, relacionarse con luteranos, fugarse de la prisión y mantenerse pertinaz en sus creencias.

Más complejidad entraña acotar doctrinal y socialmente los grupos en los que se desenvolvió la vida de Pere Lluís Berga. Nacido en San Mateo, en el Maestrazgo, aproximadamente en 1537, se trasladó a estudiar a Lérida y después a Valencia. Marchó a Inglaterra en 1554, coincidiendo con los esponsales entre el príncipe Felipe y María Tudor. Posteriormente viajó a París y Ginebra, donde se relacionó con personajes del exilio español como Juan Pérez Pineda, autor de un *Catecismo*, de la traducción del Nuevo Testamento y de otros escritos que se imprimieron en Ginebra y que, después, el sevillano Julián Hernández introdujo secretamente por los Pirineos y divulgó por diferentes ciudades, especialmente en Sevilla. También mantuvo relaciones con el

calvinista aragonés Juan Morillo y con otros exiliados en París. Volvió a España en 1557 y dos años después fue detenido en Valencia, siendo procesado y condenado por la Inquisición. Tras una rocambolesca huida, en 1564 se detectó su presencia en Francia declarándose entonces abiertamente calvinista. Unos años después, en 1567, la Inquisición valenciana le abrió un nuevo proceso, ahora en rebeldía, y lo condenó en ausencia.

A los grupos referidos, cabe añadir los nombres de Federico Furió Ceriol[5] y Pedro Juan Núñez. Del primero, sin pruebas documentales, se ha afirmado que mantuvo inquietudes protestantes en su etapa de estudiante en París, que después reforzaría durante su estancia en Lovaina y Amberes. Fruto de estas inquietudes, escribió su obra *Bononia*, que le reportó diversos procesos inquisitoriales y lo obligó a huir a Colonia, donde residió desde 1560 hasta 1563. Posteriormente, se retractó de sus ideas y obtuvo el perdón real, insertándose plenamente en la realidad ortodoxa hispana, olvidándose del influjo de las ideas de Pierre de la Ramée contra la dialéctica aristotélica y las vinculaciones que este autor mantuvo con los calvinistas. Por su parte, Pedro Juan Núñez, catedrático de las universidades de Valencia y Zaragoza, mantuvo una gran ambigüedad ideológica. Por una parte, parece evidente su vinculación con las ideas de Pierre de la Ramée; en cambio, plantea muchas dudas su relación con el protestantismo. No obstante, el nombre de Pedro Juan Núñez figura relacionado con Jeroni Conques y Gaspar Centelles; y, además, uno de sus discípulos, el catalán Pere Galés, se declaró abiertamente calvinista[6].

HETERODOXIA ESPIRITUAL: ERASMISMO Y ERASMISTAS

Nutriéndose de la obra de Marcel Bataillon, *Erasmo y España*, se ha destacado la importancia que Erasmo de Róterdam y sus obras tuvieron en Valencia[7]. Sin embargo, tras un análisis exhaustivo es factible concluir que el denominado *erasmismo valenciano* quedó circunscrito básicamente a dos autores y a un marco cronológico estrecho que se situaría entre 1525 y 1535. Pero, aunque limitado en el tiempo, es obvio que Valencia se convirtió en uno de los mayores centros de difusión de las obras de Erasmo que hubo en España[8].

El mayor traductor de obras de Erasmo fue Bernardo Pérez de Chinchón. Su origen converso lo descubrió Bataillon en un artículo que no pudo ver publicado[9]. Los estudios de Bataillon fueron completados después por Joaquim Parellada[10]. Descubrieron que la filiación conversa de Bernardo Pérez llegaba

[5] Véase el trabajo de Gert Gielis sobre Furió Ceriol en este mismo volumen.

[6] Véase el trabajo de Xavier Espluga sobre Pere Galés en este mismo volumen.

[7] Bataillon, 1995.

[8] Pons Fuster, 2003.

[9] Bataillon, 1978b, pp. 65-89.

[10] Parellada, 1997-1998; id., 1998.

hasta el punto de verse inhabilitados él y sus hermanas para desempeñar determinados cargos por ser descendientes de un converso (su abuelo paterno) condenado por la Inquisición de Toledo.

Bernardo Pérez nació en Chinchón, pero no puede precisarse ni la fecha de su nacimiento ni demostrarse que estudiara en Alcalá, aunque sí que consiguió el grado de maestro en Teología y que conocía bien el funcionamiento de los colegios alcalaínos[11]. En 1525, o unos años antes, se trasladó a Gandía contratado por el duque Juan de Borja como maestro de sus hijos. Diversas hipótesis explicarían su traslado. Una, teniendo en cuenta la fecha de 1525, lo relacionaría con el decreto de la Inquisición de Toledo contra los alumbrados y permitiría vincularlo a los grupos de espirituales que tuvieron como epicentro Toledo y derivaciones en otros lugares cercanos. Otra, más plausible, lo explicaría por razones familiares y de raza, pues en Gandía vivía una amplia minoría de conversos *amparados* por el duque Juan de Borja. Abona esta hipótesis, la presencia allí de una hermana suya casada con el apotecario Bernardo Salelles, de origen converso. Pero, además, hay otro hecho significativo, pues coincide con el momento de su llegada a Gandía: la petición de compra de obras de Erasmo que en 1525 Juan de Borja le hizo a su cuñado el vizconde de Évol en Zaragoza y la respuesta de este en que le notificaba que le remitía dichas obras. De ello se infiere que Bernardo Pérez, que conocía bien los círculos intelectuales de Alcalá y la difusión en ellos de las obras de Erasmo, al trasladarse a Gandía, quiso que su señor participara también de este conocimiento y que adquiriera sus obras.

Bernardo Pérez no se conformó con que Juan de Borja dispusiera de las obras de Erasmo, sino que, además, tradujo alguna de ellas como la *Precatio Dominica*, que publicó en Logroño en 1528 el impresor Miguel Eguía junto con el *Sermón sobre la infinita misericordia de Dios*, el adagio *Sileni* en 1529 y, en 1531 o 1533, *La Lengua*. En 1532, publicó el *Antialcorano*, un libro que tenía escrito en el mes de mayo de 1528, pues se lo enseñó al inquisidor general Alonso Manrique cuando este acompañó al emperador en su visita a Valencia. Pero si se reordenan las fechas de publicación y las consecuencias que para Bernardo Pérez tuvo la presencia de Manrique en Valencia se obtienen detalles sugerentes. Bernardo Pérez acudió a Valencia, acompañando al duque de Gandía y pensando encontrarse con algunos amigos en la corte del emperador. Le enseñó el *Antialcorano* a Manrique y este le premió su esfuerzo concediéndole de forma extraordinaria la habilitación inquisitorial a él (tal vez) y a alguna de sus hermanas. Al mismo tiempo le presentó a Manrique o a sus amigos de la corte sus traducciones de obras de Erasmo que llevaba a cabo o que pensaba realizar. Ello explicaría que publicara su traducción de la *Precatio Dominica* en el mes de diciembre de 1528, el adagio *Sileni* en 1529 y la *Lengua* en 1531, y que solo después de esta fecha, en 1532, publicara el *Antialcorano*. Por tanto, fueron sus amigos de la corte los que lo animaron a que publicara sus traducciones.

[11] Pons Fuster, 2003, pp. 68 *sqq*.

Corrobora esta hipótesis el hecho de que cuando publicó su última traducción de Erasmo en 1535, la *Praeparatio ad mortem*, por las razones que fuera, había perdido su afán de difundir nuevas obras de Erasmo y quiso expresamente indicarlo en el prólogo argumentando que, si llevó a cabo esta traducción, fue por encargo expreso de su señora, la duquesa de Gandía Francisca de Castro[12].

Juan de Borja premió los servicios de Bernardo Pérez nombrándolo canónigo de la colegiata de Gandía y después capiscol de esta. Pero alguien más en el arzobispado de Toledo quiso gratificar sus desvelos y lo obsequió con el curato de Alcorcón. Queda claro, así, que, aunque residiera en Gandía, mantuvo contacto con sus amigos de Toledo o de Alcalá.

Tras la publicación del *Antialcorano* en 1532, escribió el *Espejo de la vida humana* (1534), los *Diálogos christianos* y las traducciones de la *Praeparatio ad mortem* y de los *Decalogi praeceptorum* (1535) de Erasmo y la *Historia de las cosas que han pasado en Italia* (1536) de Galeazzo Flavio Capella. Quedó manuscrita su traducción de la obra de Luis Vives *De subventione pauperum*. Así pues, desde 1528 y hasta 1536, escribió diez obras y, después, hasta su muerte en 1548 no escribió ni publicó nada más. Un hecho sorprendente en un autor tan prolífico y que, de un modo u otro, abre la opción a plantearse nuevos interrogantes.

La muerte de Erasmo en 1536 y, con anterioridad, la de Alfonso de Valdés propiciaron cierto clímax antierasmista. Los procesos a Miguel Mezquita y a Juan de Molina en 1536 así lo corroboran. Por tanto, Bernardo Pérez, mucho más comprometido que estos con Erasmo, sintió miedo o alguien le aconsejó que guardara silencio. Así lo entendió y adoptó la decisión de no volver a publicar nada más. Lo que no pudo o no quiso evitarse es que sus traducciones de Erasmo se reimprimieran durante muchos años en España y en Flandes.

Juan de Molina, natural de Ciudad Real, fue un gran difusor cultural en Valencia durante la primera mitad del siglo XVI[13]. De todas sus publicaciones interesa centrarse en dos de ellas: su traducción de las *Epístolas morales de san Jerónimo* y su responsabilidad en la edición del *Enchiridion* de Erasmo que publicó en 1528 el impresor Jorge Costilla en Valencia y que llevaba aparejada su traducción del *Sermón breve en loor del matrimonio*.

La filiación erasmista de Molina ha sido cuestionada debido al número de obras de características diversas que tradujo y publicó. No obstante, Molina fue procesado por la Inquisición en 1536 acusado de mantener proposiciones heréticas, concretamente, «de haber hablado mal del pontífice y de los inquisidores, de haber contado historias falsas y pronunciado ofensas escandalosas contra la Inmaculada y la misa y de no creer en la resurrección de los muertos[14]». A pesar de la gravedad de algunas acusaciones, su condena no fue excesiva gracias a la intervención en su favor del virrey duque de Calabria.

[12] Erasmo de Róterdam, *Preparación y aparejo para bien morir,* pp. 216-217.

[13] Véase Pons Fuster, 2003, pp. 77-98.

[14] García Cárcel, 1980, p. 329.

Juan de Molina publicó en 1520 su traducción de las *Epístolas morales de san Jerónimo*. Dedicó la obra a la duquesa de Gandía María Enríquez, monja en el convento de Santa Clara de la ciudad ducal[15]. La obra es densa y ha pasado bastante desapercibida, pero reviste una gran importancia no solo por su contenido, un auténtico tratado de comportamiento cristiano aplicado a los diferentes estados de la vida, sino también por el autor escogido y por la fecha temprana de su publicación. No hay que olvidar la importancia dada a san Jerónimo por algunos humanistas y por el mismo Erasmo. Además, su traducción gozó del favor del público, pues la obra fue reeditada seis años después y nuevas ediciones se hicieron a lo largo del siglo XVI. Prueba de su éxito se constata en la recomendación de su lectura por parte de Juan de Valdés en su *Diálogo de la doctrina cristiana* y el que, posteriormente, junto con las *Colaciones* de Casiano, recomendó su lectura a Julia Gonzaga. Fue también recomendada por el cretense Juan Justiniano en su traducción de la obra de Luis Vives, *Instrucción de la mujer cristiana*.

Ni Bernardo Pérez ni Juan de Molina manifestaron más allá de 1536 su compromiso con Erasmo. Hubo después otros autores valencianos que publicaron sus obras, pero estos prefirieron al Erasmo gramático antes que al comprometido con la Reforma.

Otro ejemplo singular de vinculación a Erasmo y a sus ideas fue el valenciano Pere Joan Olivar[16]. Tras un largo periplo por Europa, en el que entremezcló estudios y relaciones, estuvo en la Conferencia de Valladolid en 1527 dispuesto a defender la ortodoxia de Erasmo. Bien relacionado con Alfonso de Valdés, se trasladó después a Valencia coincidiendo con la visita a la ciudad de Carlos V. Quería una cátedra en la Universidad, y la consiguió para el curso 1529-1530, a pesar de la oposición que encontró en Joan Salaya, rector de la Universidad de Valencia.

La relación de Olivar con Salaya estuvo salpicada de desencuentros. Según referirá a su amigo Alfonso de Valdés en 1528, Salaya se oponía a la difusión de las obras de Erasmo y utilizaba el púlpito para desacreditarlo. Pero esta acusación de Olivar se compadece poco con las dos ediciones del *Enchiridion* que se llevaron a cabo en Valencia en 1528 y con los trabajos de divulgación de obras de Erasmo que acometieron Bernardo Pérez y Juan de Molina. Por otra parte, el desencuentro de Olivar con Salaya se transformó en odio del primero, que valiéndose de uno de sus amigos, Martino Centurione, lo denunció ante el Santo Oficio.

La denuncia obligó a Salaya a enviar a Toledo a su hermano para que explicara su posición ante la Inquisición. Además, en octubre de 1528, Olivar consiguió que Valdés interviniera en su favor delante del virrey duque de Calabria para proseguir sus descalificaciones contra el rector y conseguir su propósito de acceder a una cátedra en la Universidad. Los avatares de Olivar en Valencia y su pugna con Salaya han sido esgrimidos para demostrar el poco talante hacia

[15] PONS FUSTER, 2012, pp. 141-143.

[16] ALMENARA SEBASTIÀ, inédita; y PONS FUSTER, 2003, pp. 98-106.

las preocupaciones intelectuales de las autoridades valencianas y su férreo control, a través de Salaya, para que no se produjeran desviaciones ideológicas. Pero esta interpretación no se ajusta a la realidad. Olivar vino con la intención de quedarse como profesor. Oteó el panorama y el ambiente del profesorado universitario y, con el apoyo de sus amigos, pensó que encontraría un fácil acomodo. Le desagradaba que Salaya predicara contra Erasmo y se quejó de ello a su amigo Alfonso de Valdés en los meses de septiembre y octubre de 1528. No obstante, lo que no percibió en su justo valor es que su nombramiento como catedrático significaba remover de sus cátedras a otros profesores. Por tanto, a lo que Olivar se enfrentó fue a una reacción corporativa de los profesores a los que pretendía desplazar. Y fueron estos profesores —humanistas e, incluso, algunos calificados de erasmistas— los que se opusieron a sus pretensiones. A pesar de todo, consiguió su propósito y con la oposición de Salaya fue nombrado catedrático de griego para el curso 1529-1530, impartiendo la docencia entre el 18 de octubre de 1529 y el 24 de junio de 1530. Incluso, desde el 13 de abril de 1530, ocupó también la cátedra de Oratoria.

Pedro Juan Olivar marchó de Valencia en 1530 al no ser elegido como profesor para el siguiente curso. Fue un erasmista convencido, que se relacionó personalmente con Erasmo y con sus amigos en la corte, y que defendió a Erasmo en Valencia de los ataques de Salaya. Pero el erasmista convencido no estaba ni tenía porque estar de acuerdo con todas sus ideas, ni tampoco con las de sus mejores amigos; por eso, cuando el obispo de Mondoñedo le encargó la censura del *Lactancio* de Alfonso de Valdés, a falta de herejías,

> Olivar señaló en el diálogo una hostilidad de mal ejemplo para con el Papa y una prontitud excesiva en interpretar los juicios de Dios, un pasaje lamentable sobre las reliquias, cuya supresión había aconsejado en vano Olivar al autor, y un pasaje no menos peligroso sobre las imágenes[17].

Después de esto, su vida discurriría alejado de Valencia, en Poitiers, París y Oxford, en el triste áureo exilio de otros humanistas valencianos como Luis Vives, Juan Gélida, Martín Población y otros.

LA HETERODOXIA DEL ARZOBISPO JUAN DE RIBERA

Etapa de formación (1532-1562): vínculos familiares con el grupo protestante de Sevilla

Francisco Escrivá, autor de la biografía de Juan de Ribera y confesor suyo, incluyó en ella algunos párrafos del testamento de Ribera que aludían a su relación con el doctor Egidio (Luis Gil) y con Constantino de la Fuente; también

[17] Bataillon, 1995, p. 482.

se refirió sin nombrarlos a otros personajes de Sevilla[18]. Uno de ellos tenía que desempeñar el trabajo de ayo del «niño» Ribera en Salamanca en 1544, pero enfermó y cinco años después, en 1549, fue encarcelado por la Inquisición de Sevilla y condenado. El otro, también clérigo, fue elegido por Egidio y Constantino, tras convencer al padre de Ribera para que le enviara a estudiar Teología a Padua. Posteriormente resultó ser un gran hereje luterano que fue preso en Sevilla por la Inquisición. Se trataba de Agustín Ruiz de Hojeda, «docto predicador del Colegio de la Doctrina Cristiana de Sevilla que sería condenado por luteranismo en 1562[19]». Finalmente, siendo el padre de Ribera virrey en Cataluña, pasó por Barcelona el doctor Constantino en 1556, que venía de Inglaterra de acompañar a Felipe II, y, entrevistándose con él, le pidió que al llegar a Sevilla le leyera a su hijo una lección diaria de la Escritura. Pero Ribera no lo consintió, ya que aborrecía o no le caía bien Constantino de la Fuente. Curiosamente, días después, se descubrió que el que iba a ser su maestro era un gran hereje luterano y fue preso por la Inquisición, muriendo pertinaz y negativo en las cárceles del Santo Oficio, por lo que fue quemado en efigie[20].

La declaración testamentaria de Ribera, que lo presenta salvado de la herejía gracias a un especial don divino, resulta poco creíble cuando, además, se constata la estrecha relación que con los personajes referidos mantuvo su tía, la marquesa de Villanueva del Fresno María Enríquez, y su propio padre, Perafán de Ribera, quien además tenía como criado a Gaspar Zapata, otro de los personajes del grupo sevillano, al que ayudó a huir de España cuando era virrey en Cataluña. Su propia tía, con la que convivía en su niñez, estaba tan implicada en el grupo luterano sevillano que el suegro de Cristóbal Losada le entregó «en 1557 una carta de Juan Pérez de Pineda y algunos libros que este último había elegido expresamente para ella[21]».

Juan de Ribera tuvo, según su biógrafo, un trato poco frecuente con la juventud estudiantil de Salamanca, aunque mantuvo una estrecha relación con dos personajes: Hernando de Toledo, hermano del Conde de Oropesa, y Antonio de Córdoba, hermano del duque de Feria, quien, posteriormente, «despreciando el mundo, y quanto tenía, y podía tener en él, se entró en la Religión de la Compañía de Jesús, y allí vivió, y murió como un santo[22]». Tanta santidad ulterior no impidió que en sus años de estudios adquiriera, leyera y comentara el libro de Juan de Valdés *Consideraciones sobre la doctrina cristiana*, «hasta el extremo de hacerlo circular entre sus compañeros de la Universidad de Salamanca entre los que, por cierto, se encontraba su íntimo amigo, el futuro patriarca Juan de Ribera[23]».

[18] Escrivá, *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera*.

[19] Pastore, 2010, p. 314.

[20] Escrivá, *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera*, pp. 9-13.

[21] Pastore, 2010, p. 314; y López Muñoz, 2011, vol. 1, pp. 218-219 y 222-223.

[22] Escrivá, *Vida del ilustrísimo y excelentísimo señor don Juan de Ribera*, p. 21.

[23] Pastore, 2010, p. 302.

No se trata ahora de convertir a Ribera en lo que no quiso ser y no fue, por más que su relación familiar estrecha con los principales actores del grupo de Sevilla está más que demostrada, como lo está también su conocimiento y lectura de la obra de Juan de Valdés. A pesar de todo, y sobre todo de su santidad proclamada, Ribera no se resignó nunca a mantener una ortodoxia a ultranza y, por ello, en más de una ocasión su actitud espiritual le hizo objeto de graves acusaciones.

Los alumbrados de Extremadura y el obispo de Badajoz Juan de Ribera

Juan de Ribera fue obispo de Badajoz desde 1562 hasta 1568. En 1570, fray Alonso de la Fuente, dominico extremeño residente en el convento de Sevilla, se trasladó a su pueblo, La Fuente del Maestre, y se encontró con el *teatino* Gaspar Sánchez, teólogo y predicador, vecino de Saelices de los Gallegos, un lugar cercano a Ciudad Rodrigo. De este modo, fray Alonso de la Fuente comenzaba el *Memorial* de las cosas que le habían acontecido con los alumbrados de Extremadura desde el año 1570 hasta 1575. Allí por donde iba descubría la existencia de un mal espiritual, que no era nuevo y que había arraigado con el beneplácito y la ayuda de diferentes personajes. Un mal que no sabía cómo calificar y que, poco a poco, relacionó con los alumbrados que muchos años atrás la Inquisición había descubierto y condenado en Toledo (1525-1529) [24].

Pero antes de que fray Alonso descubriera la perniciosa secta que entreveía, iba acumulando información. Enviado a predicar a Talaveruela, se encontró con una manada de

> *Alumbradas* y un grande *Alumbrado* que se llama [Alonso] Tojal, privado por entonces de confesar porque el provisor Picado, que hoy gobierna en Badajoz, había hecho informaciones contra muchos *Alumbrados* que eran hechura de don Joan de Ribera, patriarca de Valencia, y los había castigado[25].

El nombre de Ribera aparece, así, por primera vez en el *Memorial* relacionado con alumbrados que eran hechura suya y que fueron perseguidos y castigados por el provisor (juez diocesano), tras su marcha a Valencia. A fray Alonso le sorprendía encontrar gente que con poca o nula preparación espiritual se dedicaba —amparada por ciertos clérigos (sus confesores o maestros de espíritu), algunos de ellos teatinos (jesuitas)— a comulgar con frecuencia y a la contemplación espiritual. Pero, la responsabilidad de lo que descubría, además de sobre estos eclesiásticos, la atribuía a la «perniciosa» influencia ejercida, entre otros, por el obispo Juan de Ribera, pues dirá:

[24] Sobre los alumbrados de Toledo la bibliografía es muy amplia. Véase un resumen de este en Márquez, 1980.

[25] Huerga 1978-1994, t. I, p. 334.

> Supe también de otras personas *Alumbradas* efectos prodigiosos y nunca vistos, y cómo en tiempo de don Juan de Ribera solamente eran cristianos los que imitaban esta doctrina y comunicaban en los efectos de ella. Y si algún predicador hablaba en el púlpito contra esta gente y sus ritos, los desterraba de su obispado y les quitaba los púlpitos de él. Entendí que en Badajoz había grande daño y que todo el obispado estaba tocado de esta pestilencia[26].

Las pesquisas de fray Alonso prosiguieron. Y si hasta ahora la responsabilidad de la extensión de esta nefasta doctrina espiritual la atribuía a Ribera y, junto con él, a los teatinos, clérigos y grupos de hombres y mujeres laicos, acusó también a los frailes franciscanos descalzos del monasterio de La Lapa.

> Los frailes descalzos de la Provincia de San Gabriel estaban divididos en dos parcialidades: unos eran *Alumbrados* y de la mesma opinión de los clérigos de este nombre; y otros eran no *Alumbrados*, a los cuales llamaba el bando contrario de los *Alumbrados*, los relajados. En este tiempo habían crecido los *Alumbrados* y traían los otros opresos y debajo de los pies, y los mandaban y regían, favoreciéndoles los obispos, particularmente don Cristóbal de Rojas, que fue el primero, y don Juan de Ribera, obispos que fueron de Badajoz. Estos favorecieron mucho a todo el género de *Alumbrados*, clérigos y frailes descalzos, y de esta manera en la dicha religión reinaban hasta estos tiempos los que dicen *Alumbrados*, aunque los relajados eran muchos más en número[27].

A pesar de sus esfuerzos, nadie, tampoco los inquisidores de Llerena, se mostró receptivo a actuar ante sus denuncias que, en muchos casos, las consideraba fruto de sus obsesiones mentales. Pero, finalmente, encontraron acogida en el Consejo de la Suprema Inquisición en el mes de octubre de 1573, lo que dio lugar a las primeras prisiones un mes después, cuando ya alguno de ellos se había marchado de Extremadura, «y se habían recogido al arzobispado de Sevilla, donde se les hace mucha honra a todos los *Alumbrados* por orden del arzobispo don Cristóbal de Rojas[28]».

El hecho de que los alumbrados se refugiaran en Sevilla al amparo del arzobispo no causó sorpresa alguna al fraile dominico, y así aclaraba sus motivos:

> Para cuya inteligencia se ha de presuponer que siendo el dicho arzobispo [don Cristóbal de Rojas] obispo de Badajoz, vino [a] aquella ciudad, creo que por orden suya, un teatino de la Compañía que se llamaba el padre González, predicador y hombre de autoridad en su religión. Este comenzó a hacer en Badajoz el ensayo de arte mágica que llaman

[26] *Ibid.*, p. 339.
[27] *Ibid.*, p. 349.
[28] *Ibid.*, p. 354.

> *Los exercicios*, hallándose presentes Hernando Álvarez y el licenciado Zapata, discípulos de Ávila, que ya sabían el arte de mágica, y allí se confirmaron. Comenzóse a marcar en este tiempo la invención de *Los exercicios*, y acudieron muchos a consagrarse en ellos, porque el obispo favorecía la dicha invención[29].

Fray Alonso no solo acusaba a los jesuitas, sino que atacaba inmisericorde los elementos básicos en los que la Compañía de Jesús fundaba su modelo espiritual: los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola, considerados por él como un «arte mágica», y la difusión entre los laicos, sobre todo entre las mujeres, de la frecuencia del sacramento de la comunión. Acusaba también al arzobispo de Sevilla, Cristóbal de Rojas, de acoger a los jesuitas o a los discípulos de Juan de Ávila que huían de Extremadura, escamados ante las acusaciones reiteradas de alumbradismo lanzadas contra ellos. Reiteraba, además, sus ataques contra el arzobispo de Sevilla y contra Ribera, al que ahora acusaba de favorecer a algunas mujeres espirituales y de ser el autor de una profecía en la que pronosticaba que los alumbrados serían objeto de persecuciones.

> Después que don Cristóbal de Rojas faltó de este obispado, sucedió en su lugar don Juan de Ribera, patriarca de Valencia. Y aunque a los principios se mostró contrario a los *Alumbrados*, en muy breve tiempo lo convirtieron a su opinión y le hicieron tan de su mano que, fiándose de los dichos *Alumbrados*, les cometía todo el gobierno de sus iglesias y les hacía el mismo favor que don Cristóbal de Rojas. Y singularmente a las mujercillas *Alumbradas* hacía tanto favor y regalos, que andaban en pos de él como manada de ovejas tras el pastor. Íbase a la visita de los pueblos y visitaba muchas *Alumbradas* en sus casas, dábales limosnas y salarios. Particularmente a las más perfectas que se arrebataban y sentían las llagas de Cristo [y] daban muestras de cosas semejantes, las iba a examinar y, aprobando sus efectos y raptos, las canonizaba y hacía regalos muy particulares. Y si algún predicador hablaba en público o en particular contra esta invención, luego le desterraba del obispado y se ponía como un león contra los que impugnaban o desfavorecían la dicha secta.
>
> De esta manera se crió el daño que hoy persevera en toda esta tierra, ayudándose los *Alumbrados* de una profecía que dejó escrita don Juan de Ribera, en la cual pronosticaba a los *Alumbrados* la persecución que les ha venido[30].

Las noticias de las acusaciones de fray Alonso llegaron a Valencia o el patriarca se enteró de ellas en su viaje a Sevilla el año 1572[31]. En todo caso,

[29] *Ibid*.

[30] *Ibid.*, pp. 355-356.

[31] El viaje a Sevilla de Juan de Ribera, en el año 1572, se confirma por los sermones que predicó entonces en esta ciudad, donde, según la cronología de R. Robres, permaneció al menos desde el

Ribera no permaneció al margen, sino que buscó fórmulas entre los dominicos sevillanos para acallar la voz cada vez más disonante y peligrosa de fray Alonso.

> Y en estos tiempos que vino a Sevilla el dicho patriarca, sabiendo lo que pasaba con sus *Alumbrados* —que fue un poco antes de la primera prisión—, volvía por ellos y los santificaba; y murmurando de nuestra diligencia, se quejó a muchas personas de mi Orden y, según me informaron, trató de hacerme callar echándome de esta tierra por orden de mi provincial, diciendo que yo perseguía a unos siervos de Dios y gente bendita, y que son los presos por el Santo Oficio. Tan herejes y perjudiciales como adelante se verá[32].

La Inquisición acabó haciendo caso de las acusaciones lanzadas contra aquellos a los que fray Alonso denominaba *alumbrados* y detuvo y abrió procesos contra ellos. Engrasada la maquinaria inquisitorial, el Consejo de la Suprema remitió a Llerena al inquisidor Juan López de Montoya para que se pusiera al frente de todo lo referido a los alumbrados. Entre la documentación conservada figuran diversas misivas que el Consejo remitió a Montoya. En la enviada desde Madrid el 23 de octubre de 1574 nuevamente figuraba como protagonista el patriarca Ribera.

> Recebimos vuestra carta de 7 de este y juntamente el libro de Catalina de Génova en lengua portuguesa, que se halló en el secresto de Francisco de Mesa, y copia de la *carta* y *Memorial* escripto de molde, que dejó al tiempo de su partida del obispado de Badajoz don Juan de Ribera, que agora es arzobispo de Valencia[33].

Asimismo, el Consejo de la Inquisición escribió al tribunal de Valencia el 21 de julio del año 1575 pidiendo que remitieran preso a Llerena a fray Pedro de Santa María, franciscano descalzo, que había venido desde Extremadura a Valencia traído por Ribera como confesor suyo. La estrecha relación entre ambos era conocida por el Consejo, y pidió a los inquisidores valencianos que mantuvieran al margen de la noticia de la prisión del fraile a los familiares de casa de Ribera.

Además de los personajes referidos, de los jesuitas y de los franciscanos descalzos, otros muchos fueron acusados de alumbrados o de favorecer la existencia de grupos espirituales. Puede citarse el caso del antiguo provisor del obispado de Badajoz con Cristóbal de Rojas y después rector del colegio de los jesuitas de Madrid, Meléndez de Valdés y, sobre todo, de fray Luis de Granada, a quien fray Alonso acusó de haber difundido con su obra *El libro de la oración* las doctrinas que mantenían estos grupos.

---

mes de febrero hasta el mes de agosto, ya que el 28 de agosto predicó en el día de la festividad de san Agustín. Véase Ribera, *Sermones*.

[32] Huerga, 1978-1994, t. I, p. 356.

[33] *Ibid.*, p. 568. La carta referida de Juan de Ribera existió en la realidad, pues en una misiva del Consejo al inquisidor Montoya se volvía aludir a ella, en esta se le pedía que les remitiera «la cualificación que el dicho fray Alonso de la Fuente hizo de la carta que escribió el arzobispo de Valencia a los *Alumbrados*», Madrid, 28 de febrero de 1575, p. 573.

La importancia de los personajes a los que se implicó o acusó de alumbrados o de favorecerlos hizo que, desde diferentes frentes, se buscaran fórmulas para acallar al fraile dominico. Las presiones no solo se dirigieron hacia sus superiores, sino que, además, se inició una guerra soterrada entre las diferentes familias religiosas, en la que los jesuitas se mostraron los más activos por ser contra ellos contra quienes se dirigían las acusaciones más graves. También se produjeron implicaciones políticas, ya que las acusaciones del dominico provocaron la intervención del cardenal Enrique de Portugal, de Felipe II, del nuncio y de otras personalidades como el secretario Gabriel de Zayas, etc. En algunos casos, estas implicaciones iban dirigidas a salvaguardar la ortodoxia de algunas obras como las de fray Luis de Granada o el apostolado de Juan de Ávila, o a librar de las acusaciones de alumbrados a algunos compañeros de hábito.

Al final, los obsesivos desvelos de fray Alonso de la Fuente y la intervención de la Inquisición concluyeron en el conocido auto de fe que se celebró en Llerena el 14 de junio de 1579[34]. En él salieron 51 penitenciados, de los cuales solo 19 lo fueron por la secta y doctrina de los alumbrados. Podría añadirse que fueron magros resultados para la ingente cantidad de personas que, en lugares diferentes de Extremadura, fray Alonso acusó de alumbradas. No obstante, no hay que valorar el resultado final de una forma cuantitativa, pues, más allá de esto, lo que el proceso y la condena provocaron fue una acentuación del miedo generalizado a ciertas vivencias espirituales y la adopción de muchas cautelas a la hora de exponer determinadas doctrinas espirituales, sobre todo las referidas a las experiencias místicas.

Juan de Ribera, arzobispo de Valencia (1568-1611): nuevas acusaciones de alumbradismo

En el siglo XVI no hubo alumbrados en Valencia. Pero esta afirmación necesita matizaciones, porque, aunque no hubo grupos de alumbrados bien estructurados, en cambio, sí que existieron acusaciones de alumbradismo contra determinados personajes valencianos[35].

Juan de Ribera fue nombrado arzobispo de Valencia en 1568. Su traslado desde Badajoz no modificó su idea de apoyar a los espirituales que, en su opinión, aportaran algo nuevo por el modo de vivir su espiritualidad. Se relacionó con personajes cuyas manifestaciones espirituales mantenían difusas fronteras con la ortodoxia, entre los que destacaba la beata Margarita Agulló[36].

Margarita Agulló nació en Játiva (Xàtiva) en 1536. Desde muy pronto mostró disposición a la vida espiritual, una tendencia en la que fue apoyada y guiada por algunos frailes franciscanos recoletos. Estando en Játiva, la beata recibió un

[34] *Ibid.*, pp. 515-539.

[35] Pons Fuster, 1991, pp. 177-223.

[36] Id., 2009.

don singular, experimentar en su cuerpo el sentimiento de las llagas de Cristo. Su fama llegó hasta Ribera y, al trasladarse ella a Valencia, la ubicó en una casa de su propiedad y le consiguió una cruz de madera para que pudiera realizar sus ejercicios espirituales.

En el marco de las tensiones que en la década de los años ochenta del siglo XVI se libraron entre franciscanos observantes y recoletos y en las que intervino Felipe II y sus principales ministros, hay que situar el *Sumario de los artículos y resabios de hereges alumbrados* del año 1582 contra dos frailes recoletos, fray Jaime Sánchez y fray Bartolomé Simón, y contra la beata Margarita Agulló[37]. De los diferentes ítems recogidos destacamos los siguientes: que fray Jaime disciplinaba a la beata en su casa; que los dos frailes le «metían las manos por los pechos» cuando esta fingía que estaba arrobada; que los frailes cambiaban sus túnicas con la beata y que, cuando se las volvían a poner, decían «que no se tenían movimientos de carnes»; que los dos frailes tenían «unctiones y señales y palabras estudiadas» para que la beata, cuando se arrobaba, respondiera a lo que le preguntaban («todo lo qual tiene resabio de hereges alumbrados»); que fray Bartolomé Simón «tendía a modo de cruz a la dicha beata imponiéndola para que pudiesse fingir que estava arrobada en aquella forma»; que los dos frailes le ponían «cuentas al cuello» a la beata y las repartían luego como reliquias; que la beata «ha predicado muchas vezes formalmente alegando auctoridad de la escriptura contra la doctrina de san Pablo que dize *mulierem in ecclesia docere non permitatur*», etc.

El sumario aporta otras noticias, pues en él se dice que fray Jaime Sánchez había sido condenado con anterioridad por el Santo Oficio y le hicieron jurar «*de levi* y desdezir en el Asseo de Játiva por cosas tocantes a la fe, donde estuvo a la vergüença por toda una missa, siendo llevado con todos los familiares y Alguazil del Sancto Officio para que se desdixesse…». Por su parte, de fray Bartolmé Simón se afirma que había sido «muchas vezes penitenciado y castigado por vivir profanamente, lo qual no se particulariza aquí por la auctoridad del hábito».

Y Margarita Agulló, beata de Játiva, se trasladó a Valencia, donde fue tan favorablemente acogida por Ribera que este la dispuso en una casa de su propiedad, le compró una gran cruz de madera para que hiciera sus ejercicios espirituales, se convirtió en su confesor y guía espiritual y no dudó, para reafirmar su confianza en ella, en espiarla cuando realizaba sus ejercicios acompañándose para la ocasión de personajes de probada virtud y experiencia, como el dominico fray Luis Bertrán. Además, la convirtió en protagonista de la correspondencia que mantuvo con fray Luis de Granada, ensimismado y maravillado con las gracias divinas con las que había sido adornada la monja de Lisboa, sor María de la Visitación. La inocencia y credulidad de ambos amigos sufrió un golpe durísimo cuando se descubrió lo fingido de las gracias concedidas a la monja de Lisboa. Como consecuencia de

[37] ID., 1991, pp. 33-39.

ello, Ribera adoptó ciertas cautelas, al menos hasta que acampara el temporal de consecuencias, y le quitó a la beata la cruz, que depositó en el monasterio de la Zaidía, y la obligó a comportarse con mayor discreción en sus manifestaciones espirituales[38]. Debió de ser entonces cuando, según el biógrafo y amigo de experiencias espirituales de la beata, fray Jaime Sánchez, se produjeron los siguientes hechos que, lógicamente, cuando escribió la biografía de Margarita Agulló en 1607 resonaban como una vindicación, pero que no se hubiera atrevido a escribirlos alrededor de 1588, cuando en realidad hay que enmarcarlos.

> No pudiendo sufrir el que con raviosa embidia derrocó al género humano de la alteza de la santidad en que Dios la avía puesto, la gran perfección desta santa, y la opinión que todos los desta ciudad y Reyno de Valencia tenían de su loable vida, y heroycas virtudes, y de sus admirables exemplos, quiso manchar su limpieza, eclipsar su resplandeciente vida, y obscurecer su fama, con las falsas revelaciones, engañosos raptos, y embelecos notorios que (en el mismo tiempo que resplandecía esta preciosa, e inestimable Margarita) avía él persuadido en otras partes con grande engaño del pueblo: pero el Santo Officio (que Dios conserve) los castigó, descubrió, y condenó por falsos y mentirosos.

Como consecuencia de esto, se cuestionó la forma de vida de la beata por parte de personajes influyentes y también de sus devotos. Muchos se alejaron de ella, aunque algunos buscaban secretamente su consuelo. De hecho, como hemos mencionado, el mismo Ribera le quitó la cruz que le había regalado y la obligó a ser más cautelosa. Margarita soportó con paciencia las persecuciones de que fue objeto y dejó claro que ella siempre había rechazado los embelecos e ilusiones que se propagaban sobre la supuesta santidad de la monja de Lisboa. En todo caso, el escándalo estaba servido, y afectó a otras muchas mujeres, mujeres espirituales que se vieron forzadas a actuar con cautela, a no singularizarse en sus manifestaciones, a espaciar sus visitas a las iglesias, a dejar de lado sus ejercicios espirituales y a no frecuentar los Sacramentos.

> Esta general persecución sufrió la Santa, con ánimo entero, y pecho igual. Algunos de sus devotos la persuadían, se ausentasse de Valencia por algún tiempo: otros que no comulgasse tan en público, ni se arrobasse tan frequentemente: pero la devota Donzella, dexándose toda a Dios, segura de que obraría en ella lo que más importasse a su gloria, y particular provecho de su Sierva, no solo no se retiró de sus continuos arrobos, y familiar comunicación en la sagrada Comunión, pero continuando los mismos exercicios, procuró unirse más con su Esposo Christo. En este tiempo, unos con zelo, de que no hiziesse vida tan singular por parecerles

[38] Id., 2009, pp. 281-284.

> peligrosa, le quitaron las disciplinas, otros los ladrillos que tenía por cabecera: otros los retratos: y otros la Cruz, la qual llevaron al dicho Convento de la Zaydía, donde la tienen con mucha devoción[39].

Pasado el temporal de recelos y acusaciones contra Margarita Agulló, Juan de Ribera volvió de nuevo a guiarla espiritualmente: le proporcionó otra cruz para sus ejercicios espirituales y le permitió volver a sus excesos públicos como éxtasis y arrobos. Fiado totalmente de su experiencia, defendió la santidad de vida de su ahijada espiritual y le rindió honores a su muerte; y, no conforme con esto, animó a fray Jaime Sánchez a escribir su vida que, además, quiso prologar narrando cómo había sido su relación con la beata en los más de veinticinco años que la trató. De un modo u otro, Margarita Agulló le corroboró a Ribera que la espiritualidad que tanto había defendido desde su época de obispo de Badajoz, aunque otros la calificaran de alumbrada, podía tener cabida en la ortodoxia contrarreformista, aunque fuera en la frontera con la heterodoxia.

[39] SANCHÍS, *Relación breve de la vida, virtudes, y milagros de la humilde sierva del Señor sor Margarita Agullona*, pp. 295-301.

PROTESTANTES Y PROTESTANTISMO EN LA NAVARRA DEL SIGLO XVI

Jesús M. Usunáriz
Universidad de Navarra (GRISO)

LA PREOCUPACIÓN POR EL PROTESTANTISMO EN NAVARRA HASTA 1558

Tras la publicación de las 95 tesis del monje Martín Lutero y la condena de Roma (las bulas *Exsurge Domine* de junio 1520 y *Decet Romanum Pontificem,* de enero 1521) y del propio emperador, por su edicto de mayo de 1521 después de la Dieta de Worms, la ruptura de la cristiandad se convirtió en un hecho. No obstante, este problema, al menos en la Navarra de las primeras décadas del siglo xvi, no pasó de ser una cuestión lejana, pues en aquellos momentos en el reino preocupaba más la situación de inestabilidad política y social tras la conquista (1512) e incorporación del reino a la corona de Castilla (1515) y, sobre todo, los sucesivos intentos de recuperar el trono (1512, 1516, 1521) por parte de los reyes expulsados y de sus sucesores.

Esta inestabilidad se observó, también, en el propio funcionamiento de la Inquisición en el reino de Navarra a partir de 1513. De hecho, el tribunal se mantuvo en el reino con serias dificultades —entre otras razones por el clima de guerra latente en el que se vivía— y fue variando su sede: Pamplona, Estella, Tudela, hasta que, finalmente, después de que las tropas de Enrique II Albret y del rey de Francia en 1521 invadieran el reino, se trasladó a Calahorra, donde permaneció hasta 1570[1].

Las medidas adoptadas por el tribunal se dirigieron, desde 1521, fundamentalmente, a impedir la llegada de las obras luteranas o heréticas, bien desde los puertos de la costa cantábrica, bien a través de la frontera pirenaica[2]. Como señala Werner Thomas, en las primeras décadas tras Worms, el luteranismo

[1] El tribunal inquisitorial de Navarra, creado en 1513, tuvo su asiento en Pamplona, en Estella y, sobre todo, en Tudela, hasta 1521, fecha en la que se trasladó a Calahorra en donde permaneció hasta 1570, año en el que fijó su sede en Logroño. Sobre sus vicisitudes, véase Reguera, 1984, pp. 12-22. Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. xii.

[2] *Ibid.*, pp. 125 *sqq.* De hecho, el primer caso es del librero Cristóbal, de Pamplona, acusado de vender obras de contenido herético entre 1520 y 1521, en el que los inquisidores obedecieron la orden del inquisidor general Adriano para la recogida de las obras de Lutero (Reguera, 1978, pp. 606-607).

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 245-260.

«acaparaba solamente una parte muy limitada de la atención y del tiempo de los inquisidores», salvo la confiscación de libros en 1523 en Navarra y, especialmente, en Guipúzcoa[3]. Las noticias son esporádicas, como la difusión, a partir de 1529, del *Diálogo de doctrina christiana* de Juan Valdés, una recopilación de ideas de los principales teóricos de la Reforma, entre algunos clérigos de la diócesis de Pamplona[4].

Solo después de que se produjera una estabilización militar en la frontera y, sobre todo, de que la cuestión luterana se convirtiera en un problema político y militar tras la formación de la liga de Esmalkalda, el 27 de febrero de 1531, los ecos de la ruptura llegaron al reino desde ese nuevo prisma, tal y como quedó reflejado en los alegatos virreinales de la década de los años treinta y ausente hasta entonces. En el discurso de apertura del conde de Alcaudete ante las Cortes, reunidas en el monasterio de Santo Domingo de Estella, el 28 de julio de 1532, se hacía ver, por primera vez, la preocupación por los movimientos heréticos en Centroeuropa:

> … consideréis la larga ausencia de Su Majestad d'estos sus reinos, y que está hoy ocupado *en la defensa de la cristiandad* y resistencia y ofensa del turco que entra por aquellas partes con innumerable poder a conquistar aquellos reinos y señoríos de Su Majestad y del serenísimo rey de Hungría, su hermano, *y a impedir y a estorbar buenos efectos y grandes mercedes que Su Majestad hacía a toda la cristiandad en procurar la reformación de las herejías que en aquellas partes se han levantado.* Y que por ser su intención tan sancta y buena, todos los otros sus reinos y señoríos y muchos de los extraños que tienen buen celo a las cosas de la fe, le sirven con mucha parte de sus haciendas para esta jornada y le van a servir con sus personas. Y que a vosotros, señores, no os pide que le hagáis en esta coyuntura otro servicio sino acrecentar el que le soléis dar, tanto que baste para pagaros[5].

Esta línea argumental se repetiría en los las reuniones de los Tres Estados de años posteriores. En 1535, el virrey marqués de Cañete, con el fin de lograr un mayor servicio pecuniario por parte del reino, recordó a los asistentes cómo el emperador había preferido en años anteriores gastar de su propio patrimonio, antes que impedir que los naturales percibieran sus mercedes, en la lucha contra Francia, los herejes y el Turco:

> Mas cuando el rey de Francia le movía y hacía la guerra en Italia y otras partes, cuando Su Majestat, con muy grandes gastos iba a tomar la corona del imperio*, cuando iba a Alemania a restaurar nuestra santa fe católica y confundir si pudiera las herejías y setas luteranas*, cuando con grandísimo

[3] Thomas, 2001b, pp. 187-188; Reguera, 1984, pp. 125 *sqq.*; Goñi Gaztambide, 1985, pp. 245-247.

[4] Según Thomas, la obra fue distribuida entre los clérigos de la diócesis por el inquisidor erasmista Sancho Carranza de Miranda; véase Thomas, 2001b, p. 36.

[5] *Actas de las Cortes de Navarra,* lib. 1, pp. 86-87. Cursiva del autor.

> ejército iba en persona a resistir el poderío grande del turco, finalmente cuando para todas estas grandes necesidades vendía su propio patrimonio, dejaba de ayudarse de lo que este reino le servía, porque no cesásedes, señores, de gozar los que las teníades de las mercedes que os tenía hechas[6].

Y lo volvía a hacer en las de Tafalla de 1536, al recordar los esfuerzos del emperador en la lucha contra los berberiscos en Argel, contra las pretensiones del rey de Francia y en lograr la convocatoria de un concilio general:

> Y a todas estas tribulaciones, anteponiendo continuamente el servicio de Dios, ha procurado y negociado con el nuestro muy Santo Padre y cardenales *hobiese concilio general para estirpar las herejías y errores luteranos y otros que se han levantado en la Cristiandad, que el enemigo del linaje humano ha sembrado por muchas partes d'ella,* no gastando el tiempo de balde, y como la Iglesia de Dios reciba, en esta, reformación y las muchas disoluciones que hay en la Cristiandad hayan entero remedio[7].

De hecho, y como apuntaba el virrey marqués de Cañete en 1540, la lucha contra la herejía se había convertido en uno de los ejes de la política exterior del emperador:

> … los negocios del emperador, nuestro señor, no son particulares sino públicos, y las defensión de sus estados es la *defensión de la Cristiandad*, la cuoal, *fatigada de las pasiones particulares y dañada de nuevas religiones*, ha venido a tal término que, si lo que Dios no quiera, las fuerzas de Su Majestat por alguna parte fuesen quebrantadas u horacadas, no hay duda sino que las ondas de la malicia de los que prefieren sus voluntades particulares al bien público d'ella, la anegasen; pues no solo sirviendo y ayudando al emperador, nuestro señor, ayudáis y servís a vuestro rey y señor, más resistiréis al común enemigo de la religión cristiana[8].

Esto se hizo más que evidente a la hora de justificar y explicar la campaña de Alemania de 1546-1547. El virrey Luis de Velasco se presentó ante los Estados el 18 de agosto de 1547 para advertir al reino de los grandes gastos:

> … que al emperador e rey nuestro señor se han ofrecido e ofrecen en la restauración e pacificación de Alemania y cuán inmensos trabajos, así de espíritu como de su imperial persona haya en ello pasado excusado es referirlos aquí, pues nadie hay que no los sepa. […] pues ningund interese ni causa particularmente movió a su majestad a mover tan trabajosa e costosa empresa sino solo el celo que siempre ha tenido e tiene al bien público de toda la religión cristiana y a la conservación del estado de la Iglesia dechos [*sic*] y al aumento e defensión de su santa fe católica[9].

[6] *Actas de las Cortes de Navarra,* lib. 1, pp. 148-149. Cursiva del autor.

[7] *Actas de las Cortes de Navarra,* lib. 1, pp. 156-157. Cursiva del autor.

[8] *Actas de las Cortes de Navarra,* lib. 1, pp. 166. Este mismo texto lo utilizará Juan de Vega en la apertura de las Cortes de 1542, *Actas de las Cortes de Navarra,* lib. 1, pp. 170-171. Cursiva del autor.

[9] AGN, Comptos, Registros, t. 540, f^os^ 439rº-439vº.

O ya en 1552, ante los nuevos ataques sufridos por el emperador, el virrey duque de Alburquerque exhortó a las Cortes navarras a un nuevo servicio:

> … habéis entendido la causa de la ausencia de su majestad destos reinos, que es por conseguir y acabar lo que tiene principiado tocante a la fe, paz y sosiego de toda la cristiandad. Y como, señores, sabéis es notorio, estando su majestad entendiendo en ello los que se han rebelado y levantado contra él, impidiéndole tan santa determinación, haciendo ligas en su deservicio y ayudándose para ello del turco, por mar y por tierra, de donde ha resultado que su imperial y real persona ha salido y está en campo con muy grueso ejército y con ayuda de Nuestro Señor, castigará a los rebeldes y desobedientes[10].

No es casualidad, por tanto, que a partir de finales de la década de los treinta, especialmente a partir de 1539[11], se produjera una reactivación de la persecución por parte del tribunal de Calahorra, que se convirtió en «el más activo contra el protestantismo en España», con el fin de impedir la entrada de libros heréticos, sobre todo tras el descubrimiento de varios casos en los puertos cantábricos[12]. En 1540, el inquisidor Oliván detuvo en Pamplona a un cirujano alemán por proposiciones heréticas luteranas, una acusación de la que fue absuelto *de vehementi* en el auto de fe de Pamplona de marzo de 1540[13]. En efecto, a nuestro modo de ver, esta reactivación de la persecución protestante por parte del Tribunal Inquisitorial de Calahorra no se debió, exclusivamente, a estos descubrimientos, sino que fue en paralelo o un complemento necesario ante la creciente preocupación política que, como hemos visto, quedó reflejada en los discursos virreinales.

Los primeros años del reinado de Felipe II se verían marcados, a partir de 1558, por los círculos heréticos de Valladolid y Sevilla, todo un trauma para la sociedad española[14]. No en vano, ese mismo año, se dieron instrucciones al virrey de Navarra, al condestable de Navarra, a la marquesa de Cortes y al marqués de Falces para que estrechasen la vigilancia en el territorio (bibliotecas, imprentas, escuelas)[15]. A esto se sumó la cédula de 20 de noviembre de 1559 remitida al Consejo Real de Navarra, por la que se prohibía el paso por los puertos del reino a los estudiantes navarros que quisieran estudiar en el extranjero[16].

[10] AGN, Comptos, Registros, t. 553, fº 42rº. También en AGN, Guerra, leg. 2, carp. 37.

[11] Reguera, 1984, p. 143. Hecho confirmado por Cáseda Teresa, que cifra en 62 el número de personas acusadas por luteranismo entre 1538 y 1558 (Cáseda Teresa, 1998, p. 51).

[12] Thomas, 2001b, pp. 198-199 y pp. 377-378.

[13] *Ibid.,* p. 197.

[14] Tellechea Idígoras, 1977b, pp. 28-29. Véase, también, al respecto Contreras, 1980, pp. 364-365 y 1987, p. 55.

[15] Thomas, 2001b, pp. 230-231.

[16] Goñi Gaztambide, 1985, pp. 521-522.

EL PROTESTANTISMO DESDE 1558 HASTA LA MUERTE DE FELIPE II

Las etapas

Antonio Bombín, en su análisis de la actividad del tribunal inquisitorial de Logroño en el País Vasco, ha establecido tres fases diferenciadas que coinciden con los datos con los que contamos para el reino de Navarra. Una primera se produciría entre 1571-1585 (que nosotros estableceríamos a partir de 1565 y que prolongaríamos hasta 1588) cuando se manifiesta una preocupación incipiente por el peligro protestante, en consonancia con el inicio y transcurso de las guerras de religión francesas (1562), más aún cuando Juana de Albret, heredera de las pretensiones de sus antecesores al reino de Navarra, se convirtió al calvinismo y, bajo su amparo, comenzó una campaña de proselitismo por los territorios que poseía en Francia y también en Navarra[17]. A este respecto, además de haber constancia, como en años anteriores, de la entrada de «libros de herejes» por Aragón y Navarra[18], puede ser indicativo el papel desempeñado por el predicador calvinista Juan, Juan de Rojas, discípulo de Calvino que fue comisionado por el obispo protestante de Lescar, Luis de Albret, para predicar. Estuvo en San Sebastián y Pamplona, donde entregó cartas del obispo a un tal Francés Alemán y a dos religiosos, uno agustino y otro carmelita; e incluso llegó hasta Tudela, hasta que fue detenido y juzgado en 1563[19].

Es precisamente en 1565, fecha que coincide con un claro repunte de las causas inquisitoriales contra protestantes en Navarra, cuando el virrey conde de Alcaudete, en su discurso de apertura de las Cortes de Tudela de 15 de enero de 1565, alude indirectamente a las guerras de Francia y a los grandes gastos del rey en la defensa de sus territorios:

> Notorio es a todos los grandes gastos que el rey nuestro señor ha hecho los años pasados y los que se le ofrecen cada día para defensa de sus reinos y estados y *defensa y augmento de la religión cristiana que tan estragada está en muchos reinos y tierras circunvecinas*, de la cual, como es notorio, ha quedado el propunáculo y defensa en la majestad del rey nuestro señor[20].

[17] Sobre sus consecuencias políticas, véase Usunáriz, 2012, pp. 322-328.

[18] Thomas, 2001b, p. 48.

[19] AHN, Inq., lib. 786, f^{os} 318r^{o}-318v^{o}. Reguera, 1984, pp. 160-161; Monter, 1992, pp. 181-82; Bombín, 1997, p. 101; Olaizola, 1993, p. 211; Thomas, 2001a, p. 363.

[20] AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 14. Peligro, el de la vecindad de los herejes con el reino de Navarra que se repetiría, por ejemplo, en las palabras del virrey en las Cortes de Pamplona de 1580, en donde mencionaba cómo el monarca se hallaba rodado de «herejes, cismáticos y sectarios», de lo que los navarros eran «buenos y fieles testigos de la miserable vecindad que alcanzáis» AGN, Libros de Protonotaría, lib. 1, f^{os} 5r^{o}-7v^{o}. Cursiva del autor.

Este peligro quedaría en gran parte eclipsado en tales discursos por la rebelión de «los herejes luteranos y rebeldes» de Flandes[21], el peligro Turco[22] o la armada de Inglaterra[23]. Sin embargo, la proximidad de los hugonotes se hizo sentir de forma cada vez más intensa. El mismo año 1565 el embajador de Felipe II en París, Francés de Álava y Beaumont, escribía al rey advirtiendo del peligro de la predicación calvinista en la frontera:

> En tierra de Bascos, en San Pelay, ques la principal villa, ha asentado Monsieur de Agramont la prédica en viscaino por toda aquella tierra, según me afirman, con intención de pasarla adelante hasta los confines de Navarra, la cual parte hallan más desapercibida los herejes del Santo Oficio que Guipúzcoa […] Es el mal tan grande y cresce a tan gran paso, que si Dios no provee el remedio se acabará su fe en este reino brevemente, porque todos van procurando que no haya alteración, sin tener en cuenta con Dios que aun en Bayona me certifican que de tres meses a esta parte se ha dañado la cuarta parte del lugar[24].

A finales de la década de los sesenta se advirtió de la presencia de predicadores hugonotes «en hábitos religiosos» en Navarra[25] y se intensificaron las medidas de vigilancia de los extranjeros que llegaban al reino[26]. En 1568 se abrió un proceso contra el librero de Pamplona Bernard de Baquedano quien, en colaboración con el mercader de libros de San Sebastián, Miguel de Beroiz, fue acusado de la introducción de libros reprobados[27]. En 1580 fue detenido el vecino de Tudela, Francisco de Atondo, en contacto con las ideas luteranas desde los años cincuenta[28]. Para todo ello era necesaria la estrecha colaboración entre las autoridades civiles y religiosas, como tenía a bien aconsejar Felipe II al virrey de Navarra, duque de Medinaceli, en 1567:

> Y porque, como sabéis, las cosas de la religión en Francia andan muy turbadas y conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro tener mucho más cuidado y vigilancia en esto reinos de prevenir y estar sobre aviso de lo que a esto toca, especialmente en el dicho reino de Navarra por la vecindad que tienen con los de Bearne. Aunque, a Dios gracias, entendemos que hasta ahora todo va bien, os encargamos muy afectuo-

[21] AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 18. Que se repetirá, en el discurso virreinal de 1576. AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 23.

[22] AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 21.

[23] AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 28.

[24] Citado por Rodríguez, Rodríguez, 1991, p. 43.

[25] Thomas, 2001b, p. 245; Reguera, 1984, p. 162.

[26] Thomas, 2001b, p. 247; Reguera, 1984, p. 157.

[27] *Ibid.*, pp. 142-143; Bernard y su hermano Luis habían sido condenados en 1547 por distribuir libros prohibidos traídos desde Francia. Thomas, 2001a, p. 177.

[28] Id., 2001b, p. 286.

> samente que tengáis muy particular cuidado de lo que a esto toca y *de dar todo el calor y favor a los inquisidores en cuyo distrito cae el dicho reino*[29].

A este temor de una posible *contaminación* herética procedente de la Baja Navarra y el Bearne respondió la decisión de establecer unas nuevas fronteras para la diócesis de Pamplona en 1567 al incorporar los arciprestazgos de Fuenterrabía, Baztán, Cinco Villas y Santesteban, hasta entonces bajo la jurisdicción del obispo de Bayona. Felipe II a través de una carta escrita a Luis de Requesens, su embajador en Roma, en 1564, sostenía que las razones para realizar esa petición al papa, respondían

> al daño que se podía seguir de estar los dichos lugares destos reinos subiecto a Bayona en estos tiempos [tan malos], y que lo de la religión en Francia está de la manera que todo el mundo sabe, y el peligro y riesgo que corren de pegarse del [error] de la inficción, que en aquellas partes hay[30].

De hecho, el doctor Miguel de Itero, enviado por el obispo de Pamplona para tomar posesión de los pueblos del distrito, se mostró alarmado en su informe por «la libertad con que predicaban las dichas sectas», el escaso cumplimento de los dictados del Concilio tridentino y, en especial, el peligro de una comunicación entre los hugonotes y la población, por lo que aconsejaba que en tiempo de guerra los naturales no pudiesen ir a tierra de enemigos y «aun en tiempo de paz se debía evitar, porque en mi tiempo a hombres que venían por vino a Aoiz, se les tomaron cartillas lutheranas en vascuençe[31]».

La segunda etapa, según Bombín, comenzaría en 1585 (y que podemos establecer en 1589) y daría lugar a la máxima actividad de persecución hasta 1595 (prolongada, a nuestro juicio hasta 1598). La llegada al trono de Francia de Enrique de Navarra (1589), el consiguiente peligro de invasión del reino y la decidida intervención de Felipe II en los asuntos franceses tendrían como colofón la firma del Tratado de Vervins y, con él, una pérdida del impulso persecutorio de años anteriores. En efecto, en 1589, por seguir con el paralelismo entre el discurso político y la persecución inquisitorial, las palabras del virrey ante los Tres Estados de 1 de noviembre, advertían de cómo los gastos serían mayores en los años venideros, «por las alteraciones y nuevas ocasiones que han subcedido en los reinos confines a este de Navarra[32]». Francia se convirtió así en el problema para la estabilidad del reinado —sin olvidar Flandes o la amenaza inglesa— como quedó de manifiesto en el discurso del virrey en las Cortes de Tudela de 1593:

[29] Citado por Floristán Imízcoz, 1991, p. 127. Cursiva del autor.

[30] Citado por Mansilla, 1957, p. 22.

[31] *Ibid*., p. 27. Otros informes, como los del comisario inquisitorial de Ochagavía, relataban los intentos de Juana de Albret de introducir ministros luteranos en sus posesiones y los desmanes iconoclastas en las iglesias de Irisarri, Armendáriz, Iholdi o Mauleón: Olaizola, 1993, p. 213. AHN, Inq., lib. 785, f^os^ 405rº-405vº y f^os^ 519rº-519vº.

[32] AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 28.

> … atendiendo principalmente su majestad a lo que toca al servicio de Dios Nuestro Señor a la defensa, conservación y acrecentamiento de la santa fee católica romana y no dar a los enemigos suyos prevaleciesen en el reino de Francia con hacer elección de rey de aquel reino que no fuese católico y para amparar a los católicos que de los herejes estaban oprimidos[33].

A esto seguiría, hasta 1610, la decadencia de la persecución del fenómeno protestante, que quedaría fuera del ámbito de este estudio. Esta nueva situación de peligro fronterizo reactivó la persecución inquisitorial contra los protestantes durante el reinado de Felipe II.

Características de los protestantes denunciados

De los 113 denunciados por *luteranismo* que hemos recogido[34], casi el 50 % residían en Pamplona, la capital del reino. A mucha distancia encontramos casos en otras ciudades y lugares, distribuidos por casi toda la geografía del reino. Pero, como señalamos en su día, se advierte la escasa o nula presencia de casos en zonas fronterizas como el valle de Baztán o Cinco Villas, y apenas siete casos en los valles pirenaicos nororientales, es decir, las zonas más directamente amenazadas por la herejía, en cuanto que territorios en contacto y con relaciones con las poblaciones del otro lado de los Pirineos.

Son las relaciones de causas inquisitoriales las que nos dan un perfil de aquellos que fueron denunciados como *luteranos* por parte de los tribunales inquisitoriales de Calahorra y Logroño. Un perfil que en nada difiere de lo que conocemos para otros territorios, es decir, varones, emigrantes extranjeros, jóvenes y, casi en su mayoría, artesanos[35]. De hecho, en el caso navarro, más del 50 % de los inculpados no superaba los treinta años (véase cuadro 1).

De los acusados el 85 % eran franceses, procedentes, en su mayoría —cuando se menciona su origen— de «Vascos» o «Tierra de Vascos», es decir, del territorio de la Baja Navarra o Ultrapuertos, pero también del Macizo Central francés, Bearne, Gascuña y Auvernia. Algo, por otra parte, nada extraño. La llegada de emigrantes franceses en busca de trabajo como mozos de labranza, pastores, buhoneros o artesanos ambulantes fue habitual en Navarra, muy similar, en su

[33] AGN, Libros de Protonotaría, lib. 1, f^os^ 55rº-58vº. También en AGN, Cuarteles y alcabalas, leg. 2, carp. 29. Y también en las de 1596: AGN, Libros de Protonotaría, lib. 1, f^os^ 102rº-105rº.

[34] De todas formas el número puede tomarse de forma provisional, pues quizá fuera necesario incluir no solo aquellas causas incluidas claramente en las relaciones de causas inquisitoriales como denunciados por formar parte de la «secta luterana», como bien advierte Panizo, 2013, p. 19. De hecho, determinados acusados de proposiciones heréticas e, incluso, algunos blasfemos, podrían ser considerados también próximos a la herejía protestante. Sobre la blasfemia en Navarra, véase Usunáriz, 2006.

[35] Véase, por ejemplo, Haliczer, 1993, pp. 451-452 para Valencia y, sobre todo, los resultados de Thomas, 2001a, tanto sobre su origen (pp. 176-178) y edad (pp. 195-199) como por su perfil profesional (pp. 199-314).

Cuadro 1. — Edad de los procesados

Edad	Número
Menos de 25	27
25-30	19
31-35	4
36-40	12
41-45	5
51-55	0
56-60	8
Más de 60	2
Total	83

Cuadro 2. — Profesión de los denunciados

Textil	Peineros (5) Albardero (1) Bonetero (1) Calcetero (1) Cardador (1) Costurera (1) Sastres (2) Tundidor (1) Sombrereros (2) Tejedores (2)	17
Metalurgia	Caldereros (11) Paleros (6) Cuchillero (1) Hornero (1) Platero (1)	20
Construcción	Canteros (3) Tejeros (3)	6
Otros oficios	Barbero (1) Cedacero (1) Cerero (1) Pasteleros (2) Correo (1) Impresores (2)	8
Agricultura y ganadería	Labradores (3) Pastores (2) Molineros (3) Capador (1)	9
Servicio	Criados (9) Cocineros (2)	11
Profesiones liberales	Abogado (1) Cirujanos (4) Solicitador de pleitos (1)	6
Comercio	Mercaderes (3)	3
Eclesiásticos	Eclesiásticos (5)	5

proporción, a la que se dio también en Cataluña y en Aragón[36]. Además, el inicio de las guerras de religión en Francia, la adscripción de los bajonavarros a la causa católica y la persecución iniciada por Juana de Albret, con la consiguiente guerra civil, originó una fuerte emigración.

Profesionalmente la mayoría de ellos eran artesanos de oficios textiles y metalúrgicos, muchos de ellos temporeros, de manera similar, de nuevo, a lo que ocurrió en otras partes de la Península (véase cuadro 2).

El contenido doctrinal de los denunciados

Si bien Thomas muestra las limitaciones con las que contamos a la hora de determinar el nivel doctrinal del protestantismo de los acusados, basado en el análisis de acusaciones y confesiones[37], no por ello creo que tal estudio deba descartarse —como no se ha descartado para otros grupos—, pues revela, a mi modo de ver, si bien de forma limitada, los rudimentos teológicos en los que se movían los acusados, acordes con su origen social y cultural, y los pertrechos teológicos de los acusadores, como bien se constató en los trabajos de José Ignacio Tellechea Idígoras sobre los protestantes condenados en el auto de fe de Valladolid de 1559[38], de Christine Wagner sobre los luteranos de la inquisición de Toledo[39], de Miguel Jiménez Monteserín acerca de los protestantes acusados en el tribunal de Cuenca[40], de Michel Bœglin sobre los conventículos sevillanos[41] o la que realiza, de forma exhaustiva, el mismo Thomas.

Según los resultados del estudio que realizamos en su día sobre los *luteranos* del reino de Navarra, un 12 % confesaron no creer en la presencia real de Cristo en la Eucaristía. En 1565, Esteban de Artel afirmó, por ejemplo, «que tanto valía comer un poco de pan como la ostia»; Rolán de la Mata dijo «que en la hostia consagrada no está el verdadero cuerpo de Dios[42]» y Juan García de Labayen afirmó ante varios vecinos de Asiáin lo siguiente:

> Escuchadme vosotros que os quiero predicar y crehedme lo que os quiero dezir: quando el saçerdote dize misa pensáis que quando alça la ostia está el cuerpo de nuestro Señor Jesuchristo en ella. Engañáisos, que no está allí el cuerpo de Christo sino su figura, que Dios nunca baxa del çielo a la tierra[43].

No llega a un 6 % los acusados que declararon ante los inquisidores que el Purgatorio no existía, como Pedro Ros que, en Ochagavía, en una conversa-

[36] Floristán, 1994, p. 79; Zabalza, 1994; Amalric, 1994.

[37] Thomas, 2001a, pp. 617 *sqq.*

[38] Tellechea Idígoras, 1983.

[39] Wagner, 1994, pp. 473-507.

[40] Jiménez Monteserín, 1980.

[41] Bœglin, 2006.

[42] AHN, Inq., lib. 831, f^os^ 134r^o^-134v^o^.

[43] AHN, Inq., lib. 833, f^os^ 94v^o^-95r^o^.

ción con otros vecinos dijo «que no auía purgatorio, sino solamente paraisso u infierno y que el purgatorio era para castigar los hombres[44]».

En un 17 % de las causas, los acusados fueron denunciados por negar el valor del sacramento de la confesión y por sostener la imposibilidad de que el papa y los clérigos absolvieran los pecados. El pastelero Juan de la Mota fue reconciliado en 1565 por sostener «que no se han de confesar con clérigos sino a solo con Dios[45]». Guallar de Medalón, originario de Bearne y residente en Cáseda, cuando le preguntaron, según la relación de 1589-1590, si tenía la cédula de confesión, respondió «que no tenía para qué traerla porque él se confesaba con solo Dios». Cuando un clérigo se ofreció a confesarle se negó y le dijo: «… no quiero confesarme con vos, que soys hombre como yo, que con Dios me confieso yo y no con los sacerdotes[46]».

Hasta en un 23 % de las causas sus protagonistas negaron cualquier autoridad al papa, al valor de las bulas y las indulgencias. En 1559, Arnao de Casaos, vecino de Pamplona, fue acusado de afirmar «que el papa no tenía poder para nada y que las bulas que daua eran burlas[47]». En 1582, Juan de Aimar, criado del doctor Huarte en Pamplona, fue acusado porque hacía unos años había sido visto leyendo un libro

> y se rreya mucho y olgaua quando lo leya porque decía el dicho libro mal del papa y que su auctoridad hera nonada y que no tenía más poder que uno de nosostros y haçia burla dél y que el dicho reo deçía que todo era ansí verdad como lo deçía, porque el papa no tenía más poder ni facultad que uno de nosotros[48].

A esto se sumó la hostilidad de los denunciados a cualquiera de las formas de vida consagrada y en especial al celibato de los clérigos, como el pastelero Juan Ramón, un francés residente en Pamplona y relajado en 1565, porque sostuvo, entre otras cosas, «que los clérigos que mejor hera que fuesen cassados[49]», o Juan Laçerica, que fue condenado en 1573 por decir «que no auía de auer clérigos, frailes ni monjas[50]».

La negación del poder intercesor de los santos y el desprecio al culto de las imágenes se manifestó en el 20 % de los acusados. El citado Esteban de Artel afirmó que las «ymágines son de piedra e fusta y no se han de adorar[51]». En la relación de causas de 1567-69 el clérigo francés mosén Domingo de Sorrolla fue condenado,

[44] AHN, Inq., lib. 833, fº 535rº.
[45] AHN, Inq., lib. 831, fº 134vº.
[46] AHN, Inq., lib. 834, fº 525rº.
[47] AHN, Inq., lib. 831, fº 52rº.
[48] AHN, Inq., lib. 833, fº 571rº.
[49] AHN, Inq., lib. 831, fºs 134rº-134vº.
[50] AHN, Inq., lib. 833, fº 153vº.
[51] AHN, Inq., lib. 831, fº 134rº.

> por aver dicho, rezando cierta persona cierta oración que dezía «virgen sagrada». «No sabéis lo que dezís ni rezáis. ¡Qué virgen sagrada! No ay virgen sagrada en el mundo». Y por aver dado de puñadas a una ymagen figura de una berónica y porque diziéndole rezase por çierto difunto dixo: «No quiero rezar por los muertos». Y se reya de lo que rezauan por ellos diziendo que no sabían lo que se dezían ni rezauan, e que sabía más que Dios. Y porque rezauan ciertas delante de cierta ymagen les dixo: «No la adoréis esa ymagen, que no es sino papel[52]».

Un 16 % fue acusado por no cumplir con los días de ayuno o por afirmar, como Joanes de Vardoz, de Puente la Reina, tal y como se constató en la relación de 1589-1590, «que no valía el ayuno nada sino es para esfriar la sangre[53]». Un 8 % negó el valor del sacrificio de la misa, como el vecino de Sangüesa, de origen francés, Juan Manort, que en 1574 había dicho «que no se auía de oyr la misa porque hera del diablo[54]». Y un 4 %, por no guardar descanso los días de fiesta, como el cardero francés Bernal Burgas, que en la relación de causas de 1580-1582, confesó «que de veinte años aquella parte todas las fiestas e días de apóstoles auía trabajado al dicho su oficio de cardero, excepto los domingos[55]».

Hubo otras proposiciones consideradas *luteranas*, como un caso de defensa de la predestinación por parte de don Pedro Bengoechea, presbítero de Urdiáin, que, según la relación de causas de 1585-1586, confesó haber sostenido que «estaua predestinado de dios luego que nasçe una criatura si avía de yr al cielo o al ynfierno[56]».

Ciertamente, tales testimonios están muy alejados, por su contenido y profundidad, de los testimonios analizados por el padre Tellechea de los protestantes vallisoletanos que salieron al auto de fe en 1559, aunque coincidan en otros. La repetición de argumentos como la negación del purgatorio, la repulsa a la intermediación de la Iglesia, de los santos, de la Virgen o el rechazo al culto a las imágenes o el desprecio a la figura del papa y de los clérigos entraría dentro de lo que Jiménez Monteserín denominó «luteranismo social», una forma de ruptura pública con los comportamientos básicos del creyente, de carácter superficial, que abría las sospechas de un mal mayor, la herejía, que necesitaba de un castigo público ejemplar[57].

Este castigo ejemplar se ejerció con dureza sobre los denunciados. La mayor parte de los acusados durante el reinado de Felipe II fue sometida a la prueba del tormento. Un total de 16 acusados fueron entregados al brazo secular para ser relajados, cuatro de ellos en estatua o huesos (por haber huido o muerto en

[52] AHN, Inq., lib. 833, fº 95vº.

[53] AHN, Inq., lib. 834, fº 525vº.

[54] AHN, Inq., lib. 833, fº 159vº.

[55] AHN, Inq., lib. 833, f^os^ 570rº.

[56] AHN, Inq., lib. 834, f^os^ 249vº.

[57] Jiménez Monteserín, 1980. Distinción que también realiza Contreras entre un «luteranismo sociológico» y otro «dogmático»; véase Contreras, 1987, p. 59.

el proceso). El resto, salvo dos absueltos, recibieron sentencias de reconciliación (con la consiguiente abjuración de sus errores) a las que se añadieron, según los casos, castigos como la penas de galeras, azotes, destierros perpetuos de Logroño y del reino de Navarra, multas, etc.

¿Comunidades protestantes en Navarra?

Thomas habla de los cenáculos de Tafalla, Mendigorría, Puente la Reina y Pamplona, descubiertos y disueltos en 1589, así como del círculo descubierto en Pamplona en 1592 y del que formaban parte 28 franceses encabezados por los hermanos Guirao[58]. No obstante, sí parece que pueden constatarse comunidades anteriores. Así se puede intuir por los procesos inquisitoriales y por noticias aportadas por los inquisidores, pues en agosto de 1564 el tribunal de Calahorra contaba con una lista de 50 protestantes que debían ser detenidos en Pamplona, «herejes principales, tan deseosos de que crezca su nueva religión, que procuran su aumento por todos los medios a su alcance; esta trama debe ser cortada porque si España sufre daño, tanto ahora como en el futuro, será debido a ellos[59]».

No obstante, la Inquisición tuvo mayor sospecha de la existencia de estas comunidades desde 1588, sobre todo a partir de las declaraciones de testigos y de acusados en las que hablaban de la existencia de numerosos cómplices. El vecino de Tafalla Bernal de Portaros, en 1588-1589, se confesó luterano «y con esta intención haber dicho lo testificado, comunicado y tratado con muchas personas de su tierra residentes en España[60]». En tales testimonios se revelaba que celebraban reuniones en determinados lugares de Pamplona, pero nunca llegaron a concretarlos. Uno de los testigos de la causa contra Domingo Guirao (1590-1592) constató «averse hallado en la ciudad de Pamplona, en diversas juntas que hacían, donde todos trataban de las dichas cosas de Luthero[61]». En la relación de 1592-1593, el calderero francés, vecino de Aoiz, Benedit Brun, fue acusado de que desde hacía dos años «auía tratado las cosas de lutheranos con él y con otras personas de su casta y generación juntándose para ello diuersas vezes en çierta casa de la ciudad de Pamplona, adonde los unos a los otros se descubrían ser luteranos[62]». Estas reuniones servían para la forja de la solidaridad de grupo, para fortalecer sus principios y hacer proselitismo.

Pero quizá lo más interesante es la estrecha relación entre estos *cenáculos* y la posible colaboración con las tropas de Enrique de Navarra. Según se afirmaba en los testimonios, los asistentes compartían la esperanza de que el reino fuera invadido, primero por Juana de Albret y, sobre todo, por Enrique III de Navarra, IV de Francia desde 1589, al que las fuentes llamaban Vendome. Juanes de

[58] Thomas, 2001b, pp. 291-292; Id, 2001a, pp. 462-466.
[59] AHN, Inq., lib. 786, f^os^ 321-322. Citado por Monter, 1992, pp. 181-182.
[60] AGN, Inq., lib. 834, fº 422vº.
[61] AGN, Inq., lib. 834, fº 597rº.
[62] AGN, Inq., lib. 834, fº 659rº.

Cheverri, vecino de Pamplona, fue denunciado en 1572 «por auer dicho que la Vandomesa bernía presto a Pamplona, e mataría los que en ella estauan en mala ley e no osauan hazer otra cosa por temor de los marranos de Castilla[63]». Varios compartían el deseo de que Enrique de Navarra invadiera el reino, como Guillermo de Cabdevila (1588-1589), que contó a un amigo «de cómo el príncipe de Bearne avía de venir a cobrar a Navarra, de lo quoal el rreo se olgava mucho y que ya le quisiera veer, porque él hera lutherano en España y seguía su religión como cuando estava en Francia»; o como Guinote Francés, que en una conversación mostró su deseo «de ver venir a Vandoma al reino de Nauarra, para ser en su fauor y tomar las armas contra los católicos[64]».

No obstante lo dicho, estas comunidades estuvieron conformadas por emigrantes franceses, por lo que es difícil llegar a establecer la existencia de cenáculos propiamente navarros. Puede intuirse la formación de una comunidad en torno a los hermanos Sagardoy, en Uztárroz, valle del Roncal, y formada por el bachiller Sagardoy, su inspirador, reconciliado en el auto de fe de 1563; Sebastián Sagardoy, relajado en estatua o Pedro Sagardoy, reconciliado en 1567-1569[65]. O bien en Tudela donde el licenciado Pedro de Vitoria y el abogado Francisco de Atondo, lector de Clemente Marot, los dos estudiantes en Francia, habían intentado adoctrinar a algunas personas (1580-1582) «y fueron los que principalmente hicieron resistencia para que no se diessen en Tudela possadas al inquisidor que yva a vissitar aquella ciudad[66]».

La percepción social de los protestantes

Cabe preguntarse, no obstante, si hubo una percepción social del peligro luterano en la Navarra del siglo XVI. Algunos de los trabajos con los que contamos han reconstruido la imagen que, desde España, se tuvo de Lutero y del luteranismo en diferentes ámbitos intelectuales[67]. Mas es difícil, si no imposible, llegar a comprobar si sus pobladores asumieron la existencia de este problema, advertido ya en instancias políticas y religiosas, como hemos podido comprobar a través de los discursos virreinales y de la actuación de los inquisidores de Calahorra y Logroño. Sin embargo, algo puede percibirse, por ejemplo, desde la perspectiva de los usos sociales del lenguaje. Sirva de ejemplo el recurso al insulto *hereje* del que tenemos constancia en la Navarra moderna a partir de 1533, curiosamente un año después del citado discurso virreinal ante los estados en el que por primera vez se hizo alusión al problema, y que se usó como injuria a lo largo de todo el siglo.

Si bien es cierto que el uso de este insulto no suponía un reflejo de un supuesto comportamiento herético por parte del injuriado, sí demuestra cómo

[63] AGN, Inq., lib. 833, fº 135rº.

[64] AGN, Inq., lib. 834, fº 434rº.

[65] AGN, Inq., lib. 833, fº 94rº.

[66] AGN, Inq., lib. 833, fºs 533vº-535vº y 569rº-569vº.

[67] Goñi Gaztambide, 1983; o, desde otra perspectiva, Schmidt, 2010.

podía servir para la denigración personal y la pérdida de reputación en el seno de la comunidad. Expresiones como «hereje, perjuro, malo» (1533, Pamplona)[68], «bellaco, falso, traidor y hereje» (1535, Burguete)[69], «traidores, herejes y matadores de hombres» (1542, Aoiz)[70], «don bellaco, traidor, hereje, ladrón probado» o «traidor, hereje, falsario y engañamundo (1547, Pamplona)[71] sirvieron no tanto para acusar de un delito cierto de herejía como para atacar y humillar a una persona por el adeudo de una cantidad de dinero, por el impago de una dote, por un presunto, hurto, adulterio u homicidio. Eran estrategias retóricas adaptadas, para la venganza, al nuevo clima de creciente persecución religiosa y de tensión político-militar.

Pero si el insulto *hereje*, a partir de los años treinta del siglo XVI, perdura también durante todo el siglo XVII, el uso del calificativo *luterano* se circunscribe casi en exclusiva a la segunda mitad del siglo XVI, en plena coincidencia con la avalancha persecutoria de la Inquisición durante el reinado de Felipe II contra *la secta luterana*. La utilización de esta injuria seguía los mismos parámetros que el vocablo *hereje*, es decir, servía para denigrar cualquier comportamiento con la intención de infamar públicamente, con expresiones como «bellacas luteranas» (1570, Pamplona)[72], «ladrones, traidores y luteranos» (1586, Gorriti)[73]; pero también con un carácter xenófobo, utilizado contra personas de procedentes de Francia: «luterana y de mala nación y de tierra de luteranos» o «puta y mala cristiana y luterana, de tierra de luteranos» (1591, Pamplona)[74], y un matiz político, que ya ha sido mencionado. Así cuando los vecinos de Berrioplano procuraron que Felipe de Córdoba, gentilhombre de la compañía del condestable, y su mujer, Inés de Torquemada, se mudasen del lugar, tras tres meses de alojamiento, Inés dijo públicamente y a voces «que los navarros eran unos traidores y que si Vandoma viniese acá, con facilidad se volverían luteranos» (1583, Berrioplano)[75].

Sería un error querer contemplar la persecución del protestantismo en el siglo XVI en diferentes departamentos estancos, como una cuestión religiosa en cuanto que herejía, o como un problema político, en cuanto que enemigo de la monarquía católica. Todos ellos forman parte de un todo estrechamente ligado entre sí. Si el protestantismo fue objeto de persecución religiosa e ideológica, lo fue también porque alimentaba la inestabilidad política y social en la frontera y se convirtió en una amenaza militar evidente, de todo lo cual sus principales víctimas fueron aquellos emigrantes que, por su origen geográfico, habían podido estar más en contacto con ideas consideradas peligrosas, o

[68] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 280129.

[69] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 36019.

[70] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 197390.

[71] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 280474.

[72] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 211760.

[73] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 28929.

[74] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 149086.

[75] AGN, Tribunales Reales, Procesos, nº 119605.

incluso convertirse en una *quinta columna* militar dentro del territorio navarro. Los discursos virreinales, las decisiones políticas, las actuaciones de la Inquisición ponen de manifiesto que todas estas instancias actuaron de manera coordinada con el fin de cauterizar el peligro, cuanto antes, de una mayor hemorragia. Un ejemplo de lo que supuso el proceso confesional en toda Europa de colaboración estrecha entre iglesias y estados[76], con objetivos no siempre similares, pero necesitados unos de otros para alcanzarlos.

Por supuesto, esto abre las puertas a otras investigaciones que complementen lo que ya conocemos. En su momento destacamos cómo la persecución del protestantismo fue un acicate, no siempre exitoso, para la progresiva creación de una frontera cultural, complementaria de la militar y de la eclesiástica, y con ella de nuevas identidades, más alejadas de las solidaridades locales y más cercanas a entes más poderosos y globales como el Estado, dentro del citado fenómeno de confesionalización. El análisis de las actitudes sociales hacia los protestantes pueden darnos nuevas perspectivas, hasta ahora escasamente conocidas y desarrolladas, para profundizar mejor en la comprensión de un fenómeno que, por su importancia, no puede ser dejado de lado.

[76] Reflexiones de gran interés en Martínez Millán, 1995.

IV

ACTIVISMO E INFLUENCIAS: REFORMADOS Y CÍRCULOS DE EXILIADOS

CÍRCULOS DE ESPAÑOLES DISIDENTES EXPATRIADOS

EL CASO DE ROMA (HASTA 1550)

Ignacio J. García Pinilla
Universidad de Castilla-La Mancha

En la década de 1520 se produjo una ampliación de la actividad de la Inquisición española, más allá del problema converso, a raíz de la condena de Martín Lutero (1520) y de la Dieta imperial de Worms (1521), en un momento de vivo interés por la renovación espiritual en algunos sectores de la sociedad. Tuvieron lugar, entonces, los primeros procesos por luteranismo, como los del maestro Juan de Oria (1523), en Salamanca, y Juan de Salas, médico, en Valladolid (1527)[1]. Los años centrales de esa década fueron también los de la represión más enérgica contra los alumbrados del reino de Toledo y de la Junta de Valladolid sobre Erasmo, en 1527. En pocos años se había establecido una nueva línea represiva que generó un buen número de exiliados en sucesivas oleadas, extendidas a lo largo de las décadas siguientes: cuantitativamente estos no se pueden equiparar a las emigraciones con motivo de la expulsión de judíos y moriscos, pero cualitativamente su relevancia en España y en Europa fue, sin duda, muy significativa. A estas *huidas* habría que unir los casos de personas que, encontrándose fuera de España por diversas razones (estudios, actividad diplomática, cortesana o curial…) optaron por permanecer fuera por motivos religiosos.

Desde el siglo XIX muchos de estos expatriados han merecido la atención de los estudiosos: Miguel Servet y Juan de Valdés (en la década de 1530), Francisco de Enzinas (años cuarenta), Antonio del Corro y Casiodoro de Reina (años cincuenta y sesenta) fueron objeto de trabajos que atendían «a la persona y a su obra», como suele decirse. Son quizá las figuras más relevantes, pero junto a ellos encontramos a muchas otras personas que merecen también el título de *exiliadas* a causa de su disidencia. Coincidentes entre sí tan solo en su desarraigo, ofrecen, por lo demás, un panorama tan variado y rico como el del momento en que les tocó vivir. Vemos entre ellos a algunos que se mantuvieron dentro de la Iglesia católica (como Mateo Pascual); a otros que, en cambio, se incorporaron aparentemente sin dificultad a las iglesias que los acogieron (por ejemplo, Juan Morillo, Juan Pérez de Pineda o Cipriano de Valera); a mentes,

[1] El proceso de este último, conservado en AHN, Inq., leg. 5353, exp. 18, está disponible en el Portal de Archivos Españoles en Red (PARES, <http://pares.mcu.es/>). En ambos casos, la calificación aplicada solo muy vagamente parece corresponder a las doctrinas de Lutero.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 263-275.

sin duda, atrevidas que en un momento dado optaron, sin embargo, por la seguridad (como Fadrique Furió Ceriol o Antonio del Corro); a irenistas opuestos a cualquier ruptura (por ejemplo, Pedro Jiménez); a radicales de difícil acomodo (como Casiodoro de Reina); y a una muchedumbre de figuras de difícil análisis, cuya cercanía a los disidentes los hace sospechosos de practicar la disimulación (Juan Páez de Castro, como se verá más adelante).

Los escuetos límites de este trabajo no permiten una visión de conjunto, pero es preciso señalar, al menos, que se caracterizaron por una gran movilidad y que no parecían estar aislados: sirva como testimonio de interrelación el panorama que despliega Francisco de Enzinas en sus *Memorias*, donde se refiere a personas no solo de los Países Bajos (Amberes, Lovaina, Bruselas), de la corte y de España (Alcalá, Burgos, Córdoba), sino también de Italia (donde parece conocer muy bien los casos de Mateo Pascual en Roma y de Juan de Valdés en Nápoles) y de París (Pedro de Lerma)[2]. Estudiar estas figuras disidentes en el marco de los círculos en que interactúan puede enriquecer nuestro conocimiento. El objetivo de este trabajo será ofrecer un ejemplo esquemático de este modo de acercamiento a la cuestión.

Los círculos de exiliados disidentes son en algunos casos efímeros, como los de Basilea (en torno a Marcos Pérez[3]), Sassari (Gaspar Centelles[4]), Colonia (Juan de Hiniosa[5]) o Fráncfort del Meno (Casiodoro de Reina[6]). En otros casos, no disponemos más que de indicios, como en Burdeos, Middelburg o Bolonia. En algunas ciudades, sin embargo, se perciben círculos algo más duraderos, que sobreviven cuando falta la figura que fue su centro: entre ellos son especialmente destacados los casos de Lovaina, Nápoles, Londres, París o Roma. De entre todos ellos, puede seleccionarse ahora el caso de Roma para intentar mostrar la coexistencia de elementos muy dispares que, sin embargo, se influyen entre sí y entrelazan a la hora de buscar un discurso coherente. Tal como declaró Massimo Firpo y asume Maria Antonietta Visceglia:

> … el ámbito entero de la herejía española en Italia precisa ser estudiado en profundidad, reconstruyendo sus lazos con los grupos heterodoxos italianos; con el alto clero, con la aristocracia y con el mundo intelectual que adoptó las posiciones de los *spirituali*; con los diversos representantes de la política de los Habsburgo; y con la corte virreinal de Nápoles[7].

[2] Enzinas, *De statu Belgico deque religione Hispanica*. Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. xii.

[3] Gilly, 1985, pp. 409-426.

[4] Almenara Sebastià, Ardit Lucas, 2011, pp. 20-23.

[5] Heuser, 2003, pp. 184-188.

[6] Gilly, 2010b.

[7] «*… the entire world of Spanish heresy in Italy deserves to be studied in depth, reconstructing its ties with the Italian heterodox groups; with the high prelates, with aristocrats, and with intellectuals who adopted the positions of the spirituali; with the various representatives of Habsburg politics; and with the viceregal court of Naples*». Visceglia, 2007, p. 62; citando a Firpo, 2007, pp. 476-477.

ERASMISTAS Y DISIDENTES EN ROMA EN LA DÉCADA DE 1530

Roma, todavía conmocionada tras el Saco de 1527, recibió a algunos de los *erasmistas* alcalaínos que, como se ha comentado, se desbandaron en torno a 1530. Entre ellos, los casos más sonados son los de Mateo Pascual y Juan de Valdés (a los que fugazmente pudo unirse Juan del Castillo, tras su paso por París y su apresamiento en Bolonia). Mateo Pascual era canónigo de la Seo de Zaragoza y había sido rector del Colegio de San Ildefonso de Alcalá de Henares en el curso 1528-1529. Poco después desapareció de Alcalá. Tras algún tiempo en Roma, decidió regresar en 1533 para ocupar el cargo de vicario general de la archidiócesis de Zaragoza, pero en ese mismo año la Inquisición de Toledo lo procesó. Parece que recibió una condena ligera, pues consta que en 1537 estaba de nuevo libre, en Aragón; poco después regresó a Roma, y nunca más volvió a España. Murió allí en 1553 y fue enterrado en San Juan de Letrán[8]. El archiconocido Juan de Valdés, por su parte, inicialmente contó en Roma con el apoyo del humanista Juan Ginés de Sepúlveda, bien conectado por entonces con los ambientes curiales y quien, sin duda, le facilitó los primeros pasos del conquense en Italia. Valdés pasó aproximadamente un año en Roma, con frecuentes viajes al servicio de Clemente VII, y es posible que, a la muerte de este último, fuera Sepúlveda quien lo encaminara hacia su destino final en Nápoles, donde él mismo había residido un tiempo tras los oscuros días del Saco.

Algunas consideraciones simplistas muestran a Sepúlveda como una bestia negra del conservadurismo, debelador incansable de Erasmo y defensor a ultranza de la política imperialista de Carlos V. Sin embargo, este cuadro, fomentado también por él mismo, precisa matizaciones, para evitar trasladar a la Roma de la década de 1530 su actitud en España a finales de los años cuarenta. Aunque es evidente que el calificativo de *erasmista* no describe al autor de la *Antapologia pro Alberto Pio*, no lo es menos que al comienzo de su *Epistolario*, impreso en 1557, decidiera situar siete cartas de su correspondencia con el Roterodamo: aparte de la mezcla de respeto y emulación que muestran estas cartas, la decisión de anteponerlas a las correspondientes a cardenales y alta nobleza supone una actitud valiente y una toma de postura. Igualmente, Sepúlveda tampoco podía desconocer la pésima consideración que de Juan de Valdés se tenía en medios inquisitoriales, a pesar de lo cual optó por incluir también en el *Epistolario* una carta escrita a él[9]. En idéntica línea se puede señalar que, entre sus amistades de la época romana, destaca al secretario imperial Alfonso de Valdés («más erasmista que Erasmo») y a cardenales renovadores como Giberti y Contarini: una vez más, en su *Epistolario* optó por incluir parte de su correspondencia con todos ellos. Especialmente llamativa es una carta de Sepúlveda al cardenal Contarini, de 12 de junio de 1541 (es decir, cinco años después de su regreso a España), en la que muestra

[8] Sobre él se aportan algunas interesantes noticias en Bœglin, 2012, p. 148.

[9] En esta línea se sitúa también la valoración de Muñoz Machado, 2012, pp. 216-227.

una postura claramente conciliarista y, por tanto, contraria a la línea doctrinal impulsada desde la Santa Sede; de igual modo, resulta sorprendente la claridad con que escribe a Luis de Lucena (que en 1540 había abandonado de manera definitiva España rumbo a Roma) sobre la falta de libertad que sufrían en España los intelectuales. En cambio, no debe llamar a error el trato de Sepúlveda con Pole, porque no corresponde a la etapa italiana: su relación no comenzó hasta la visita del cardenal inglés a Toledo en febrero de 1539, cuando establecieron una conversación erudita «de religión, de literatura y de hombres doctos», sacando también a colación la polémica de Alberto Pio con Erasmo[10]. A modo de anécdota, consta también que Sepúlveda era recibido en el círculo más estrecho de Clemente VII y que, durante un encuentro distendido con él, Sepúlveda le escuchó alabar la moderación de sus ataques a Erasmo en su *Antapologia*, por la importancia de evitar que se pasara al campo luterano[11]. La pintura del Sepúlveda romano, por tanto, nos es todavía poco conocida, aunque su trabajo exegético con Cayetano y su colaboración en el *Breviario* de Quiñones, unido a lo antes descrito, incitan más bien a pensar en un talante renovador en lo religioso, quizá de aire más intelectual que espiritual, sin ánimo de ruptura, pero sí de suprimir los abusos más difundidos. Una postura que escapa a las categorías simplistas de *conservadores* frente a *renovadores* con que a veces se analizan las tensiones y conflictos en el ambiente preconciliar y conciliar.

Volviendo a Juan de Valdés, cuyo análisis no corresponde a este estudio, puede señalarse que, si bien no permaneció mucho tiempo en Roma, pudo ser acogido poco después por un cuñado suyo, igualmente conquense, el doctor Alonso Díaz, uno de los varios amigos que dejó allí. En efecto, Valdés marchó a Nápoles en torno a 1532 y Díaz se asentó en Roma meses después, en 1533, tras la muerte del secretario imperial, Alfonso.

De nuevo, la figura mencionada, la del doctor Alonso Díaz, parece totalmente inadecuada si se trata de hablar de disidencia[12]: en efecto, Alonso Díaz llegó a ser en la tradición protestante uno de los ejemplos más acabados de monstruo al servicio del Anticristo y de la Bestia romana, capaz de asesinar a su propio hermano porque este se mantuvo fiel en su confesión protestante. En decenas de martirologios y obras parenéticas de los siglos XVI y XVII se le caracteriza como un individuo obcecado, ambicioso y desalmado, marioneta a las órdenes del papa y con un final apropiado a sus acciones: o bien convenientemente gratificado, hasta con el capelo cardenalicio, según unos relatos, o bien aplastado por el remordimiento y suicidado durante el Concilio de Trento, según otros[13]. Ninguno de estos cuadros corresponde, sin embargo, a la realidad. Ni se suicidó ni medró a costa del papa, sino que, al parecer, vivió un largo

[10] Sepúlveda, *Epistolario*, IX-2, carta 119, 1.

[11] Id., *Obras completas*, t. X: *Historia de Carlos V*, lib. 15, 31, p. 93.

[12] Sobre Juan y Alonso Díaz, véase la puesta al día en García Pinilla, 2013.

[13] Se hace un elenco de estos testimonios en Boehmer, 1874-1904, vol. 1, pp. 187-216; y en Enzinas, Senarclens, *Verdadera historia de la muerte del santo varón Juan Díaz*, pp. 55-61.

retiro en España, hasta cerca de 1587. Cabe preguntarse, también en este caso, si el parricida de 1546 era igual trece años antes, e incluso plantear dudas sobre cuáles fueron los motivos de su terrible actuación. De entrada, la particular atención que le dedica Ginés de Sepúlveda en su *Crónica de Carlos V* (donde manifiesta que se entrevistó con él en Valladolid años después del suceso[14]) se entiende mejor en caso de que ambos se hubieran tratado en Italia, a comienzos de la década de 1530, gracias a una posible recomendación de Juan de Valdés. Si prescindimos de los hechos posteriores que conocemos sobre Alonso Díaz, el perfil que podemos pintar para esa época temprana es el de un joven doctor en leyes formado, en buena medida, en Alcalá; precisamente en la época de la efervescencia erasmista con que tan vinculados estaban parientes cercanos suyos (los Valdés y quizá su propio hermano). Parece, además, que estuvo al servicio de su cuñado Alfonso de Valdés y no sería extraño que, una vez en Roma, se apoyara en las relacionas dejadas por el hermano de este, Juan. Esta hipótesis queda reforzada por el hecho de que, en 1541, Alonso Díaz no era un desconocido para Giulia Gonzaga y Marcantonio Flaminio[15]. Igual que en el caso de Sepúlveda, no se trata de un disidente, pero quizá la realidad de los círculos disidentes españoles en Roma no se entienda bien sin tener en cuenta su figura.

En 1538 se data un suceso conocido exclusivamente por la historiografía ignaciana: al llegar a Roma, el santo sufrió una campaña difamatoria aireada fundamentalmente por españoles relacionados con la curia. Las fuentes no coinciden, pero, en el núcleo inicial de quienes comenzaron a hablar contra Ignacio, destacan Francisco Mudarra, don Pedro de Castilla y un tal Barreda, coreados por Mateo Pascual y Miguel Landívar[16]. A Pascual ya nos hemos referido; el primero, Mudarra, es bien conocido por su posterior doble proceso por protestantismo ante la Inquisición romana (condenado *in absentia* en 1554 y 1555) al que fue sometido y por la preocupación de san Ignacio por su reconciliación con la Iglesia católica, en 1556. Entre los escasos datos de la vida de Mudarra en España antes de que se trasladara a Roma, se ha señalado el apoyo que le prestó el erasmista Alonso Enríquez, abad de Valladolid, en 1527, frente a la oposición del resto del cabildo vallisoletano: podría ser que ambos tuvieran ideas cercanas[17]. Por su parte, don Pedro de Castilla (que no debe confundirse con el homónimo capellán de don Pedro de Toledo, virrey de Nápoles) era administrador de la iglesia de Santiago de los Españoles y constituía, por tanto, un centro de relaciones para parte de la comunidad hispana de la urbe. En cuanto al tal Barreda, se ha propuesto tentativamente identificarlo con el

[14] En Sepúlveda, *Obras completas*, t. XII: *Historia de Carlos V*, lib. 19, 38, p. 102, lo califica de un «*vir probus et bonae famae cupidus*» («hombre honrado y amante de su buena reputación»).

[15] Así se deduce de una carta de Flaminio a Carlo Gualteruzzi, de 12 de diciembre de 1541, con la que el primero envía unos mostachones para el «*dottor Alonso Diaz* […] *da parte della signora donna Iulia*»; véase Flaminio, *Lettere*, p. 114.

[16] Migoya, 1999, los considera «grupo» en 1538. Trata de examinar la cuestión en su contexto García Hernán, 2013, pp. 286-300.

[17] Véase Fernández Martín, 1998.

Miguel Barreda, enviado por fray Juan de Zumárraga a Roma[18]. Por último, Miguel Landívar era conocido de Loyola desde los años parisinos; había pasado de prometer asesinarlo a hacer los ejercicios y, finalmente, promover la oposición en su contra en Roma. En el caso de la campaña de difamación que nos ocupa, es discutible que se presente a veces a estos y otros españoles asentados en Roma como un grupúsculo consolidado, aunque pueda verse en algunos de ellos cierta tendencia a un genérico *erasmismo* (en efecto, de nuevo hay que evitar proyectar quince años atrás el protestantismo tardío de Mudarra). No parece sostenible la pintura de algunos estudios, mediante la cual se presenta a un grupo compacto capitaneado por Pascual y en el que, además, Mudarra sostendría ideas protestantes a raíz de su contacto con Agostino Mainardi[19].

Había en Roma, por aquellos años, otros personajes que serían encausados por la Inquisición en España, como el rector Miguel Monterde[20]. Años más tarde, los papeles de su proceso incidían en su amistad con los ya mencionados Mateo Pascual y Francisco Mudarra, con quien mantenía correspondencia. Y cabe preguntarse en qué medida el médico Luis Lucena— presente en 1535 en Roma y amigo de Sepúlveda— pudo también estar vinculado con estos círculos. Es curioso que, en una carta de Páez de Castro, de 1552, una buena parte de los mencionados aparezcan juntos, aparentemente por casualidad:

> Murió nuestro amigo Lucena el día de san Lorenzo. Dejonos a todos gran lástima y sé que el señor Monterde perdió buen amigo, principalmente que poco antes se murió Barreda, que le era amigo. Ahora tenemos enfermo al doctor Mateo Pascuale, pero no es peligroso[21].

INQUIETOS, PROTESTANTES Y *SPIRITUALI* EN ROMA TRAS LA MUERTE DE VALDÉS

Pasando a la década siguiente, cuyo inicio está marcado por la muerte de Juan de Valdés en Nápoles, el año 1542 es relevante, ya que coinciden la muerte de Contarini, la huida de Vermigli y Ochino y el establecimiento de la Inquisición romana; a ello hay que añadir, por sus consecuencias en Italia, la orden del rey francés según la cual todos los súbditos del rey de España debían salir de sus reinos a causa de la guerra, lo que motivó el desplazamiento de algunos de ellos a Roma. Entre ellos estaba Juan Díaz, hermano del ya mencionado

[18] García Hernán, 2013, p. 511, n. 37.

[19] Fernández Martín, 1993, pp. 163-165.

[20] Véase Bœglin, 2012.

[21] Domingo Malvadi, 2011, p. 390; carta de Juan Páez de Castro a Jerónimo Zurita, 24 de agosto de 1552. No parece aceptable la identificación de este Barreda con el alumbrado fray Diego de Barreda, sino más bien con el de los sucesos de 1538. Desconozco si puede identificarse con el médico Gonzalo de Barreda, cuyo libro *De vini temperatura* se publicó en Camarino en 1553.

Alonso Díaz[22]; y en fecha cercana debió de llegar también Diego de Enzinas, tras su paso por Amberes para ocuparse de la impresión de la *Breve y compendiosa institución de la religión cristiana*. De estos dos (Díaz y Enzinas), sí puede afirmarse que habían formado parte de un conventículo protestante en París, de carácter bastante internacional y constituido, sobre todo, por estudiantes. No consta cuál de los dos llegó antes a Roma, pero parece lógico que Juan Díaz buscara la ayuda de su hermano Alonso, quien lo apoyaba económicamente desde años atrás. Por otra parte, Diego de Enzinas, en caso de que llegara antes que su amigo, habría podido presentar una carta de recomendación y encontrar allí un punto de apoyo[23]. No obstante, la estancia romana de Juan Díaz fue breve; en cualquier caso, no más de dos años, pues en el verano de 1544 lo encontramos de vuelta en París, desde donde escribe una carta a Calvino en que muestra una clara resolución, quizá consolidada en Roma, de abandonar el territorio católico.

Diego de Enzinas, en cambio, se asentó en Roma y entró a formar parte de un círculo criptoprotestante de italianos entre los que figuraban Giacomo Carisio, Giordano Ziletti, Baldassarre Cazzago, Guido Giannetti y Girolamo Donzellini; se reunían en casa del obispo de Otranto, Pietro Antonio Di Capua. Este último había sido miembro de primera hora del círculo valdesiano de Nápoles y había asistido a la muerte de Juan de Valdés. Queda de manifiesto la imbricación entre los protestantes españoles y los *spirituali* italianos, igual que en el caso de Juan Morillo, que contacta con ellos en Trento. Conocemos este círculo romano porque el propio Diego de Enzinas confesó su existencia durante sus interrogatorios ante la Inquisición romana. En efecto, a finales de 1545, fue apresado después de que se interceptara una carta autógrafa dirigida a Lutero en la que, junto con grandes elogios, le consultaba algunos aspectos doctrinales[24]: durante el secuestro de sus bienes se encontraron otros escritos incriminatorios, como una carta de Melanchthon, tal como explica el embajador imperial Juan de Vega:

> Después que se abrió el Concilio[25] y algunos pocos días atrás, ponen aquí diligençia en inquirir los que son lutheranos, cosa en que no ponían

[22] La hipótesis de la estancia de Juan en Roma solo se basa en indicios, como la afirmación de Bucero de que Díaz «fue querido tanto en Italia como en Francia»; véase Enzinas, Senarclens, *Verdadera historia de la muerte del santo varón Juan Díaz*, p. 39; y otros que irán presentándose a continuación.

[23] Un Juan Díaz (Iohannes Diaz) figura como *sollicitator* en la curia pontificia en abril de 1544 (apr.: Annate 76, fº 63vº), pero este dato debe manejarse con cuidado por los problemas de homonimia que suscita un nombre tan común. Por ejemplo, agradezco a Doris Moreno Martínez que me hiciera notar que el Alphonsus Diaz registrado como *scriptor cancellarie* entre 1542 (aug.: Annate 74, fºs 97rº) y 1548 (Annate 77, fº 71vº) es diferente del que aquí nos ocupa, pues en documentos del Archivio di Stato Capitolino, que merecen un estudio minucioso, se declara hijo de Diego Díaz, *chantre de* Tuy.

[24] Reproducida en Lutero, *D. Martin Luthers Werke*, t. XI, pp. 238-240, n. 4180. Pone de evidencia que practicaban de modo habitual la lectura de muchas obras de Lutero.

[25] El 13 de diciembre de 1545.

> ningund cuidado de antes; y assí tienen presso un español que se dize Enzinas y otros çinco o seys italianos, que les hallaron libros y cartas de Philipo Melanton y de Martín Luthero. Y pienso que, al español, que es a la verdad el más culpado, le quemarán[26].

Efectivamente, el burgalés acabó siendo quemado como pertinaz quince meses después, en marzo de 1547. Pero disponemos de alguna información de su actividad romana en la época previa a esos momentos dramáticos: un año antes de su detención, Diego de Enzinas enumera, en una carta de 5 de diciembre de 1544, a Georg Cassander, algunos nombres del grupo de amigos que este había tenido ocasión de conocer durante su estancia en la ciudad: Guido Giannetti, el flamenco Arnoldus Arlenius, Alessandro Corvino y otros[27]. Enzinas había sido pupilo de Cassander en los Países Bajos y este debió de introducirlo en los ambientes en que él se movía. Esto permite dibujar un marco de intereses humanísticos, con contactos en diversas clientelas cardenalicias y entre los que no faltan *spirituali*, como Guido Giannetti. Pero también aporta una información menos evidente: el burgalés, con discreción, le indica que continúa residiendo «en casa del abogado en la que lo había visto». De nuevo resulta tentadora la idea de unir a las personas previamente relacionadas: el ya mencionado Alfonso Díaz era justamente abogado de la Rota, según un testimonio propio. ¿No podría haber sido este quien proporcionara alojamiento a su propio hermano y a su amigo? Hay más preguntas que respuestas, pues, seguramente, Enzinas tenía lazos de parentesco con algunos burgaleses asentados en Roma; pero una respuesta afirmativa requeriría reconsiderar la figura y motivaciones de Alonso Díaz[28].

Pero todavía hay que ampliar la nómina de españoles relacionados con la disidencia romana y, especialmente, con Diego de Enzinas: el huido Guido Giannetti escribió a un asistente a la Dieta de Ratisbona de 1546 no identificado (¿quizá a Juan Díaz o al doctor Monterde?) y le detalló lo sucedido: Enzinas y algunos italianos fueron detenidos por la delación de un miembro del grupo,

[26] BNE, Madrid, ms. 18417, p. 528, fechado a 9 de enero de 1546. Publicado en CONCILIUM TRIDENTINUM, *Diariorum, actorum, epistularum*, nº 16.

[27] La carta se publicó en LENNEP, 1901, p. 292. Las identificaciones del humanista flamenco y del secretario de Cosimo I de' Medici son tentativas, pues Enzinas tan solo envía saludos de «Arnoldus» y «Corvinus».

[28] En la *Historia de Juan Díaz* se achacan a la hipocresía de Alonso unas palabras en que, tras haber fallado otros argumentos, se muestra dispuesto a difundir la Reforma en Italia: «Así pues, primero iremos a Trento, donde están reunidos muchos obispos muy autorizados que son muy proclives a la doctrina evangélica; y si te tuvieran a ti como incitador o consejero, confesarían abiertamente lo que tan a las claras sienten en su corazón pero, estrechados por la tiranía pontificia, no se atreven a expresar. […] Después nos llegaremos a Roma, Nápoles y a otras ciudades de Italia, en las que hay gran conocimiento e interés por la verdad, donde podrás relacionarte no con personas de condición mediocre, sino con gente principal, a los que será posible fortalecer en la verdadera doctrina y confesar tu fe casi en público» (ENZINAS, SENARCLENS, *Verdadera historia de la muerte del santo varón Juan Díaz*, pp. 40-41). Sin embargo, no cabe descartar que Alonso confiara en el efecto de estas palabras por haber participado previamente en Roma una experiencia de este tipo.

otro español que había sido dominico y al que, en algún momento, habían dado por muerto[29]. Se trata de Juan Ramírez, que quizá deba identificarse (aunque Firpo[30] prefiere diferenciarlos) con el Ioannes Arnesius Hispanus que, según los registros de la Inquisición romana, fue admitido a abjuración tras sufrir prisión en el Castillo Sant'Angelo[31]. De Ramírez puede afirmarse que era de baja estatura, pues unas veces lo llaman *spagnoletto* y otras, *felifuga* (el ratoncillo)[32]. Este individuo, sin duda peculiar, actuó reiteradamente como espía de la Inquisición. En una ocasión, habló con Apollonio Merenda durante un viaje a Nápoles, le propuso la lectura de un libro titulado *Dottrina antica et nova* y lo tentó con cuestiones doctrinales. En otra ocasión, acusó a Pietro Carnessecchi, de cuya hospitalidad había disfrutado en Venecia. Esto provocó las iras del embajador español Diego Hurtado de Mendoza, pues Ramírez estaba a su servicio; este consideró un abuso de confianza tal acción y mandó apalearlo. Coincidentemente, fue el ya mencionado Alessandro Corvino quien comunicó a Carnessecchi la identidad de su delator. Por su parte, Ramírez se había jactado de ser un familiar al servicio del duque de Baviera y haber conocido muchas partes del mundo; en concreto, ante Carnessecchi afirmó haber estado en las Indias.

De hecho, y con las reservas que el peligro de la homonimia exige, sabemos de un dominico así llamado que había regresado de América pocos años antes: el fray Juan Ramírez que en 1537-1538 intentó publicar un catecismo llamado *Santa doctrina* «escrito en lengua castellana e india mexicana»[33]. Tras exponer su deseo a Carlos V en Valladolid, el Consejo de Indias aceptó asumir las costas de impresión de una obra que se prometía tan provechosa para los

[29] La noticia se recoge en el diario de Wolrad von Waldeck en la Dieta de Ratisbona de 1546: «*9. März*: Nota de Felifuga Ibero, suorum proditore et accusatore apud Paulum tertium, qui cum mortuus diceretur, multorum Christifidelium malo adhuc superest. *Unter andern hat er verraten den Spanier Jacobus Dryander, den Bruder des Franciscus Dryander. Dieser wurde der Folter unterworfen und verriet unter den Qualen die Namen vieler, die die reine Lehre Christi bekennen. Desgleichen wurde ein Buchhändler gefangen genommen, der Bücher der Unseren verkaufte und Briefe der Unseren hierbin und dorthin besorgte. Ferner sind Carnesecchi und Petrus Paulus Vergerius nach Rom zitiert* […] *Der dies mitteilte, ein gewisser Guido, stand selbst under schwerer Anklage bei dem Vicarius des Papstes. Einige Faszikel Briefe, darunter auch Schriften Doktor Luthers und Philipps, wurden angefangen, aus denen man die Namen vieler erfuhr. Den Papst erfüllt es mit grossem Schmerz, dass einige seiner Blutsverwandten der Wahrheit gehorsam sind*» (publicado en Schultze, 1909-1910, pp. 329-330).

[30] Firpo, 2007, pp. 475-476.

[31] Además, este Arnesius era dominico y dejó de serlo, véase Edwards, 2014, p. 255. Igualmente, en la duda queda si el Joannes Ramiriez Hispanus matriculado en la Universidad de Wittenberg en febrero de 1541 es este mismo; véase *Album Academiae Vitebergensis,* p. 186. En caso afirmativo, bien pudo coincidir allí con Francisco de Enzinas, que llegó en otoño; esto habría facilitado posteriormente el contacto de Ramírez con Diego de Enzinas, en Roma.

[32] *Spagnoletto* o *spagnuoletto*, respectivamente, en *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi*, vol. 2, p. 152; e *Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone*, vol. 6, p. 274; *felifuga* en Schultze, 1909-1910, p. 329.

[33] La exposición más extensa sobre la cuestión, con documentos, sigue siendo la de Medina, 1907-1912, vol. 1, XVI-XXII. Buena parte de estos son accesibles digitalizados en PARES (<http://pares.mcu.es/>).

nuevos súbditos. Se concertó el trabajo con Juan Cromberger, en Sevilla, pero, una vez allí, el monje empezó a dar largas hasta que, finalmente, propuso llevar el manuscrito a México para que lo examinaran otras personas; y, cuando se le dio permiso para ello, renunció al proyecto, alegando que sus superiores le ordenaban ir a Castilla a estudiar. Si a esto se añade que, además, reconoció que la obra no era suya, sino de unos franciscanos asentados en México, su imagen resulta cargada de incertidumbres, amiga de supercherías y engaños. Tras este episodio se pierde su rastro, lo que permite asociar hipotéticamente en la misma persona el resto de los datos sueltos ya mencionados: que sus andanzas pudieron llevarlo hasta Baviera e, incluso, Wittenberg para emprender a continuación camino hacia el sur: primero a Venecia y, desde allí, a Roma.

La peripecia posterior del Juan Ramírez romano siguió siendo singular: en mayo de 1546 todavía estaba en activo, pues Alessandro Farnese rogó a Giovanni Della Casa que no divulgara el nombre de Ramírez: «… que presta gran ayuda a la Inquisición y que va descubriendo muchos secretos de su secta[34]». Sin embargo, tan solo tres años más tarde, en julio de 1549, el Santo Oficio lo condenó a galeras, una sentencia que un año después pasó a ser de por vida.

En este ambiente romano del lustro anterior al comienzo del Concilio de Trento todavía hay otra figura peculiar, aunque su permanencia en la urbe tuvo que ser necesariamente circunstancial: se trata de Alonso Zorrilla (1508-1571), que fue secretario de Diego Hurtado de Mendoza, embajador en Trento, a quien sustituyó en la sesión inaugural y que llegó a obtener el nombramiento de predicador apostólico[35]. El desarrollo ulterior de su vida, tras su reentrada en la orden benedictina en 1551, queda fuera de nuestro interés. Antes, en 1538, acogiéndose al permiso que Paulo III otorgó a clérigos y religiosos españoles para que pudieran pasarse a Alemania como predicadores, obtuvo la dispensa de sus votos y el permiso pertinente, y partió de España. Pasó casi dos años en Lovaina y, en 1540, se trasladó a Bolonia. Allí se incorporó a la clientela del cardenal Bonifazio Ferrero, para quien redactó los estatutos del colegio que había fundado en esa ciudad (conocido habitualmente como Colegio Ferrero). A finales de 1542, Zorrilla comenzó a buscar un nuevo señor; en estas circunstancias, se publicó una obra suya en Roma en 1543 (el mismo año del *Beneficio de Cristo*, por cierto), llamada *De sacris concionibus recte formandis formula*. En principio, podría parecer que un tratado de oratoria sagrada es ajeno al tema aquí tratado, pero la perspectiva cambia cuando se señala que se trata, en realidad, de una impresión, con someros cambios, de un volumen publicado en Basilea en 1540, *De arte concionandi formulae ut breves, ita doctae et piae*, que contenía obras nada más y nada menos que de Reuchlin, Veit Dietrich, Melanchthon y Johannes

[34] «*… che dà grande aiuto alla Inquisitione et che va scoprendo di molti secreti della lor setta*».

[35] El estudio más detallado sobre la vida de Alonso Zorrilla es el de Zaragoza Pascual, 1980, pp. 31-51; véase un resumen actualizado en Zaragoza Pascual, 2013.

Aepinus[36]. Dicho de otro modo, sirviéndose de la disimulación, Zorrilla difundió en Roma obras de tres autores protestantes, aunque diluyendo los aspectos doctrinales netamente heterodoxos. Aunque dedicó el libro al cardenal de Burgos (Juan Álvarez de Toledo), acabó incorporándose a la familia del embajador Diego Hurtado de Mendoza.

El descubrimiento del origen protestante de los textos publicados por Zorrilla se presentó inicialmente con tonos algo sensacionalistas, pues calificarlo de «luteranismo en Roma» es, sin duda, excesivo. El aprovechamiento de escritos de autores de otras confesiones fue una constante en la época y no implicaba complicidad doctrinal: entre otros muchos, baste señalar el ejemplo de fray Lorenzo de Villavicencio, a quien Zorrilla pudo tratar en Lovaina: sus escritos académicos eran una adaptación de originales protestantes, sin que esto constituyera un obstáculo[37]. No obstante, con esta publicación, Zorrilla manifiesta una actitud de apertura, dispuesta a leer libros de toda clase; no es extraño que muy poco después encontrara acomodo con una figura tan abierta como él, Hurtado de Mendoza; también consta que contó con el apoyo de Margarita de Austria, la hermana de Carlos V, casada con Ottavio Farnese.

¿Es Alonso Zorrilla un verso suelto? No podemos saberlo, pero sí podemos señalar un curioso paralelismo, desconocido hasta ahora: hay otro español, con igual tendencia a buscar el apoyo de la «Madama» y al que Zorrilla tuvo que tratar, pues trabajaban para el mismo señor en los mismos lugares: Juan Páez de Castro. Sobre este último, contamos con más información, de hecho, puede decirse que es uno de los humanistas intelectualmente más poderosos del siglo XVI español[38]. Sin embargo, como no publicó nada en vida, resulta poco conocido a pesar de haber sido cronista real y hombre de gran erudición. Sabemos que, nada más dejar Roma, durante su estancia en los Países Bajos, mantuvo relación con círculos de españoles disidentes, como el famoso grupo moderado por Petrus Ximenius en Lovaina; y en la misma línea puede señalarse que, en su epistolario y en sus *nugae* (poesías de circunstancias), hay múltiples evidencias de su amistad con *spirituali* del círculo de Pole. En concreto, en el cónclave de 1550, Páez era partidario de la elección de este último, dedicó un poema a la muerte de Marcantonio Flaminio y enviaba recuerdos para Alvise Priuli y Donato Rullo[39]. Consta, además, su relación con Luis de Lucena y con el rector Monterde, ambos ya citados.

En un manuscrito de trabajo en que Páez recogió apuntes varios y borradores de sus propios poemas, incluyó también copias de otros ajenos y, entre ellos, uno anónimo y acéfalo que no ha merecido atención ninguna hasta ahora[40]. Ahora

[36] *Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts*, VD16 ZV 788; véase <http://gateway-bayern.de/VD16+ZV+788>. Dio la noticia O'Malley, 1979.

[37] Véanse Pérez Custodio, 2012; y Hell, 2007.

[38] Véase el estudio más detallado sobre él en Domingo Malvadi, 2011.

[39] Véase la información recopilada al respecto en Pino González, 2014.

[40] Se encuentra en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial, ms. IV-&-22, f^os^ 195r°-v°. Es de mano diferente de la de Páez, pero su presencia en el manuscrito es indudablemente atribuible a él.

bien, esa ausencia de encabezamiento y de nombre del autor se revela más que justificada al comprobar que, en realidad, se trata nada más y nada menos que de un poema de Melanchthon, titulado *Imago Ecclesiae* y publicado como hoja suelta en 1543[41]. Al igual que nos pasaba con Alonso Zorrilla, desconocemos la causa por la que este poema se incluyó entre los papeles de Páez, pero su sola presencia refuerza la sospecha de que su acercamiento en Roma al círculo de los *spirituali* y a algunos españoles disidentes pudo corresponder a su inclinación religiosa posterior a su estancia en Trento y a su contacto con Zorrilla; ambos, simultáneamente al servicio de Hurtado de Mendoza, manejaban obras de reformadores simplemente suprimiendo la mención del nombre, aunque la osadía de Zorrilla al ponerlas en letras de molde es, sin duda, mayor. Ante la certeza de la relación de Páez con disidentes, años más tarde, ¿hay que ver en él un ejemplo de disimulación en su período romano[42]? Y, después, su definitivo retiro en España, en su Quer natal y lejos de la corte, ¿no sería, en realidad, un exilio interior, de acuerdo con la Inquisición, como en el caso de Fadrique Furió Ceriol?

Por último, resulta curioso observar que muchas de las personas mencionadas se pueden relacionar con el embajador Diego Hurtado de Mendoza, ya sea en su período veneciano o en el romano: Alessandro Corvino, Arnoldus Arlenius, Juan Ramírez, Alonso Zorrilla, Juan Páez de Castro, *spirituali* como Carnessecchi[43]…

Como se ha dicho, a partir de la represión de los alumbrados y del cambio de objetivo de la actividad inquisitorial, se observa que algunos disidentes optan por establecerse o permanecer fuera de la Península con la esperanza de disfrutar de una mayor libertad. Esta esperanza no se cumplió siempre; y en algunos casos, como en Ginebra o Londres, los exiliados españoles fueron frecuentemente objeto de desconfianza; en general, la xenofobia del momento afectó a una buena parte de ellos. Allí donde establecieron círculos más o menos cohesionados, pudieron desarrollar ocasionalmente algunas actividades orientadas a influir en la Península, como en París, Amberes, Lovaina, Basilea o Ginebra; pero, en muchos otros sitios, se incorporaron a círculos internacionales o actuaron con tanta reserva que resulta difícil su rastreo: la Italia de los *spirituali*, especialmente en Nápoles y Roma, es un ejemplo de esto. Y, finalmente, algunos de ellos influyeron de modo relevante en el pensamiento religioso europeo, como demuestran las figuras de Servet, Valdés o Corro.

[41] En Erfurt, véase VD16 ZV 20515, <http://gateway-bayern.de/VD16+ZV+20515>; existe una copia digitalizada en <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:29-einblatt-0560-8>.

[42] La reticencia y ambigüedad en una carta de Páez a Agustín Cazalla desde Trento es sospechosa: «Aquí emos sabido de la muerte de Juan Díaz, que dizen que le mató un hermano suyo. Ame pesado mucho por lo que dél oýa: *multi multas*. V. M. me avise de la verdad, porque se sabrá aý mejor» (transcripción propia) [publicada en Domingo Malvadi, 2011, p. 335].

[43] En Firpo, 1998, p. 114, se reproduce una declaración de don Diego durante el proceso de Carranza, en el que describe que por aquellos años veía personas que «tenían siempre los libros de el Valdés e leýan en ellos». Para una perspectiva de Hurtado de Mendoza en esta misma línea, resulta muy enriquecedor el trabajo de Pastore, 2008.

La idea de *activismo* como voluntad de influir en la situación de la Península es más fácilmente rastreable en Ginebra o Amberes, mientras que topamos con mayores dificultades cuando nos encontramos con actitudes de ocultación y disimulación. En estos casos, la investigación, como en el señalado ejemplo de Roma, está en sus comienzos y tiene que rastrear las clientelas y los registros locales, así como las fuentes manuscritas disponibles, y proceder a la relectura de las fuentes impresas, ya que todavía pueden deparar nuevas sorpresas sobre las fuentes silenciadas. Se trata de un panorama que exige, como gusta decir ahora, un tratamiento multidisciplinar y colaborativo, con una fuerte perspectiva transnacional.

DESDE EL EXILIO ALEMÁN Y LONDINENSE

CASIODORO DE REINA Y LA ECLESIOLOGÍA DEL DESPLAZAMIENTO

Steven Griffin
Seminario Teológico Centroamericano, Guatemala

Mientras Casiodoro de Reina (*ca.* 1520-1594) ha sido por siglos conocido como el traductor principal de la Biblia del Oso (1569), la teología del reformador protestante sevillano exiliado apenas ha comenzado a apreciarse. Aclamado por un biógrafo como «patriarca espiritual de la iglesia evangélica hispana en todo el mundo[1]», Reina mostró una notable versatilidad a lo largo de su carrera. Además de ganarse la vida en el comercio de seda cuando oficiaba como ministro del Evangelio, logró componer una confesión de fe en nombre de su congregación en Londres (1559), un proyecto inusual para un traductor de la Biblia[2]. Como una persona que pasó la mayor parte de su carrera *semimarginado* en las diversas comunidades cristianas en las tierras de su exilio[3] —pero que tenía en mente aquellos que todavía estaban perdidos en las «tinieblas de ignorancia de la verdad» en su país natal[4]—, Reina desarrolló una teología original que es, a la vez, ecuménica y misionera. Relevante aquí es el hecho de que su ortodoxia cristológica fuera a veces considerada sospechosa simplemente porque era compatriota del antitrinitario Miguel Servet[5] y que, como *recién llegado* a las disputas sobre la Cena del Señor (que, por ejemplo, el *Consensus Tigurinus* de 1549 había reavivado entre teólogos luteranos y reformados), se vio obligado a tomar una decisión rápida acerca de esta cuestión tan delicada para quien esperase ser recibido en cualquier ministerio protestante. Por lo tanto, su defensa de la filiación eterna de Jesús contra el arrianismo y el mahometismo en un comentario sobre el evangelio de Juan (1573) refleja un impulso misionero-apologético[6]. Dos obras de Reina reflejan las preocupaciones tanto ecuménicas como misioneras del ministro español: la versión de 1577 de la confesión de fe de Londres, publicada en Fráncfort del Meno como *Declaración, o Confessión de Fe…*, en la que Reina establece su

[1] Rosales, 2002, p. 18.
[2] Hazlett, 2009, p. 135.
[3] *Ibid.*, p. 124.
[4] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* epístola §1, p. 255.
[5] Hazlett, 2009, p. 120.
[6] Reina, «Comentario al Evangelio de Juan», pp. 74-80, 113-17, 230 y 289-290.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 277-290.

teología confesional[7] y un comentario sobre Mateo 4:1-11 (1573), en el que el autor expone, con referencia a las tentaciones de Jesús en el desierto, los tres desafíos más peligrosos a los que se enfrenta la Iglesia en el mundo[8].

Las obras doctrinales de Reina comenzaron a recibir atención gracias a una biografía de A. Gordon Kinder (1975)[9]. Esta obra atrajo una tesis doctoral sobre la teología de Reina por Rady Roldán-Figueroa (2004). Mi propia tesis doctoral (2011) representa un intento de construir sobre esta base un análisis de la eclesiología protestante española del siglo XVI[10]. El objetivo de este ensayo es el de apreciar la contribución de Reina a la teología de la Reforma, así como explorar el impacto del tema del desplazamiento en su pensamiento sobre la identidad de la Iglesia, su reforma, misión y unidad.

El hecho de que el significado teológico del desplazamiento en el trabajo de Reina no se haya apreciado hasta ahora condujo a ciertos malentendidos en cuanto a su teología. Kinder observó «la notable movilidad» de Reina[11], pero la cuestión de la persecución que ocasionó su exilio no llegó a tener significado teológico. De manera modesta, Kinder supone que Reina abandonó su patria cuando «se dio cuenta de que la forma del cristianismo católico romano papal era bastante deficiente y quiso juntarse a un grupo de creyentes entre los cuales se sentiría en casa[12]». La omisión de Kinder es consistente con su enfoque principal, que es el irenismo de Reina, que observa en una actitud tolerante hacia las disputas cristológica y sacramental, ya que Reina «no se consideraba obligado a un sistema a la exclusión de otros[13]». Por su parte, Roldán-Figueroa observa correctamente que la «piedra angular» de la teología de Reina es su eclesiología, notando que Reina compone su confesión de fe para ser recibido en la comunión de las congregaciones extranjeras en Londres[14]. Sin embargo, al suponer que Reina percibe la Iglesia, esencialmente, como una «comunión de los Santos» invisible, Roldán-Figueroa minimiza el carácter instrumental de la Iglesia visible que uno encuentra en forma tan desarrollada en las obras de Reina[15]. En pocas palabras, al darse por sentados los temas del exilio y el des-

[7] Una transcripción de la copia localizada en la British Library en Londres se puede encontrar en GRIFFIN, inédita, pp. 253-311. Con respecto a la fecha de la primera versión de la confesión de fe, firmada el 4 de enero de 1559, véase HAZLETT, 2009, pp. 125-26.

[8] La primera versión fue publicada como *Expositio primae partis quarti Matthaei* (Fráncfort del Meno, 1573). Utilizaremos la traducción castellana en REINA, «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo».

[9] Las obras de los reformadores españoles comenzaron a compilarse solo a mediados del siglo XIX, por Benjamin Wiffen y Luis Usoz y Río en *Reformistas antiguos españoles* (20 vols.). Como base para el estudio de la reforma española, véanse, también, M'CRIE, 1829; MENÉNDEZ PELAYO, 1880; SCHÄFER, 1902; BOEHMER, 1874-1904; y BATAILLON, 1995.

[10] ROLDÁN-FIGUEROA, inédita; GRIFFIN, inédita.

[11] KINDER, 1975, p. XVI.

[12] *Ibid.*, p. 85.

[13] *Ibid.*, p. 87.

[14] ROLDÁN-FIGUEROA, inédita, p. 11, p. 125.

[15] *Ibid.*, p. 122.

plazamiento —y más concretamente, el de seguir a Jesús «fuera de los reales» (Hebreos 13:13)— la importancia eclesiológica del desplazamiento se pierde.

Mientras estas características se consideran marcas circunstanciales, y no esenciales, del pueblo de Dios, se pierde su significado eclesiológico. Al contrario, es preciso no disociar las preocupaciones eclesiológica y cristológica en la reflexión de Reina al tratarse de un pensamiento en el que la cristología es manifiestamente eclesiológica, cuya eclesiología se trabaja en forma cristológica, y cuya comprensión del bienestar y la misión de la Iglesia fue formada sobre esa base. Consideraremos esta integridad básica bajo el título de una eclesiología de desplazamiento, ya que es evidente que para Reina el triple oficio de Cristo —como rey, sacerdote y profeta— forma la base de la identidad y tarea de la Iglesia en el mundo.

UNA CARRERA NÓMADA

Nacido en torno a 1520, en Montemolín, cerca de Badajoz, Casiodoro de Reina se graduó en la Universidad de Sevilla y se unió a la Orden de San Jerónimo, en la que se convirtió en uno de los «principales impulsores del desarrollo de una célula de creencia protestante[16]». En 1557 huyó, junto con unos once monjes del monasterio de San Isidoro del Campo, a Ginebra[17]. Puesto que su compatriota Juan Pérez de Pineda había creado en Fráncfort del Meno un fondo para la impresión de una versión completa de la Biblia española, Reina se dirigió a esa ciudad en 1558[18]. Debido a una combinación de circunstancias —falta de recursos[19], amenaza de ser capturado por los agentes del rey Felipe II y oportunidad de refugio proporcionada por la subida de la reina Isabel al trono de Inglaterra en el mismo año—, Reina se encaminó a Londres, donde por 1559 servía como pastor de una congregación española[20]. Sin embargo, su estancia en la capital inglesa duraría pocos años, ya que espías españoles levantaron falsas acusaciones de sodomía y errores doctrinales, lo que lo impulsó a volver al continente en 1563. Desde Amberes, donde Reina temía ser capturado, en 1564 huyó a Fráncfort[21]. Hasta la publicación de la Biblia del Oso en 1569, vivió principalmente en Fráncfort y Estrasburgo, aunque realizó viajes extensos a Orleans, Bergerac y Basilea para tratar asuntos relacionados con la traducción

[16] KINDER, 1975, p. 19. Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. XII.

[17] *Ibid.*, p. 16.

[18] *Ibid.*, p. 289. Posiblemente, Reina se sintió obligado a marcharse por la convicción que la ciudad que ejecutó a Servet era demasiado rígida (*ibid.*, pp. 19-20). Por otra parte, Hazlett sugiere que la supuesta aversión de Reina por Ginebra se ha exagerado, citando correspondencia entre Reina y de Beza de 1567 que indica el deseo de Reina de tomar residencia en esa ciudad (HAZLETT, 2009, p. 124).

[19] HAUBEN, 1967a, p. 85.

[20] KINDER, 1975, p. 21.

[21] KINDER, pp. 28-38.

y publicación de la Biblia[22]. Desde 1570 a 1578 residió en Fráncfort, donde publicó sus dos comentarios y la primera versión impresa de su *Confesión de fe* (1577). En 1578, viajó a Londres para ser absuelto de los cargos presentados contra él en aquella ciudad y, más tarde, pudo ejercer el ministerio entre los luteranos de habla francesa en Amberes en 1579[23]. Sin embargo, al ser atacada la ciudad flamenca por los españoles en 1585, se vio obligado una vez más a huir. En esta ocasión se fue con su congregación a Fráncfort del Meno, donde finalmente murió en 1594[24].

Las obras de Reina revelan una comprensión teológica del desplazamiento. Al dirigirse a la comunión de congregaciones extranjeras en Londres en 1559, Reina declara que él y sus compatriotas dejaron España y «las abominaciones del papado» por su propia voluntad. Sin embargo, no fue por ninguna necesidad temporal que huyeron, insiste el autor, porque el exilio lo entiende como algo providencial: el mismo Dios que los incluyó a él y a sus compatriotas en su «pequeña manada» les dio el deseo de unirse a otros a quienes había proporcionado la misma bendición[25]. Para 1563, esta vez en Fráncfort, Reina da gracias a Dios por permitir que su fe «se ejercitara en este destierro de maravillosos y casi infinitos modos», porque ha aprendido que aún como «adicto» desde su juventud al estudio de la Biblia puede hallar felicidad en el trabajo manual[26]. En 1573, en *Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo*, el tema del exilio providencial se refuerza con una visión de la Iglesia como pueblo en el desierto, tentado como Cristo por Satanás. En 1577, el tema del desplazamiento se entiende nuevamente en forma cristológica, ya que Reina le exhorta al lector de su *Declaración* que se encuentra en España a «salir con Cristo fuera de los reales» (Hebreos 13:13), sosteniendo ante él la promesa dada a los que participan en los sufrimientos de Cristo:

> Pues quál premio será el de aver sido compañeros de su vergüença y cruz? Salgamos salgamos con él fuera de los reales llevando alguna parte del opprobrio que él llevó por nosotros, assegurados que si con él padeciéremos, con él también reynaremos[27].

EN CRISTO SU ETERNA FUNDACIÓN: HACIA UNA CRISTOLOGÍA ECLESIAL

La convicción de que la Iglesia era la compañía de aquellos que *salen* con Cristo y participan en sus sufrimientos (1 Pedro 4:13) tuvo un impacto profundo en la teología confesional de Reina. El primer resultado de esa convicción fue el desa-

[22] *Ibid.*, pp. 38-56.

[23] *Ibid.*, pp. 63-66.

[24] *Ibid.*, pp. 76-81. Véase, también, Hauben, 1967a, pp. 85-101.

[25] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* prefacio §1, p. 260.

[26] Id., «Comentario al evangelio de Juan», pp. 71, 63.

[27] Id., *Declaración, o Confessión de Fe,* appéndice §6, p. 311.

rrollo de una cristología explícitamente eclesiológica. Muy singularmente para los reformadores protestantes, Reina introduce material eclesiológico sustancial en la sección cristológica de su confesión de fe. Lo que esto subraya es un enfoque completamente sistemático en cuanto a la doctrina, ya que Reina basa la identidad de la Iglesia en el *munus triplex*. Como tal, el primer material eclesiológico sostenido se encuentra incrustado en la exposición del triple oficio de Cristo[28]. Aquí examinaremos la identidad y el propósito de la Iglesia como participación en Cristo.

Reina describe el triple oficio de Cristo de la siguiente manera. Como profeta, Cristo manifestó, por un lado, el nombre del Padre y «su verdadera noticia en el mundo, y haziéndolo illustre entre los hombres por la obra de nuestra redempción, y por la manifestación de su Evangelio[29]». Por otro lado, manifestó la imagen del Padre enseñando su justicia, que es «toda verdad perteneciente a nuestra salud[30]». Como «suppremo Monarcha» sobre todas las cosas por su obediencia al Padre, Cristo ante todo libró a su pueblo «de la tyrannía del peccado, del demonio, y de la muerte», habiendo triunfado sobre ella en su muerte. Estando a la diestra del Padre, él sigue defendiendo a su pueblo[31]. Como sacerdote,

> por su oración [...] y por el sacrificio de su muerte y cruz applacó la yra de Dios [...] y nos alcanzo no solamente perdón entero y cumplido de todos nuestros peccados, mas también mérito y dignidad para poder parecer delante dél confidamente[32].

Hasta este punto, la atención se centra en lo que Cristo ha logrado y conseguido. Sin embargo, dado que el sacrificio de Cristo «durará eternalmente para hazer en su Iglesia los effectos ya dichos[33]», Reina pasa de ahí a la manera en que el *munus triplex* perdura por medio de la participación dinámica y relacional de los fieles en el trabajo y la pasión de Cristo. En particular, por la obra del Espíritu Santo, la realidad eclesial se deriva directamente de la realidad cristológica: Reina deja claro que la obra del Espíritu Santo es el resultado de la ascensión de Cristo, ya que Cristo, estando a la diestra del poder del Padre, da a su pueblo «secretas fuerças de su Epíritu contra todas las tentaciones[34]».

De esta manera, el *munus triplex* de la Iglesia se hace una realidad presente. Así como la obra de Cristo como profeta y sacerdote, según Calvino, forma la base de la proclamación y autoofrenda de la iglesia[35], según Reina la realeza de Cristo es el fundamento de la identidad real de la iglesia, a través de la cual

[28] En esto Reina sigue a Juan Calvino, quien expone el *munus triplex* en Calvino, *Instituzión de la Relijión Cristiana,* lib. 2, cap. xv; Calvino, pp. 321-328.

[29] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. ix, §1, p. 273.

[30] *Ibid.*, cap. i, §2, p. 263; cap. ix, §11, p. 278; cap. ix, §12, p. 279.

[31] *Ibid.*, cap. ix, §2, p. 274; cap. ix, §4, p. 274; cap. ix, §5, p. 275.

[32] *Ibid.*, cap. ix, §7, p. 276.

[33] *Ibid.*, cap. ix, §8, p. 277.

[34] *Ibid.*, cap. ix, §5, p. 275.

[35] Calvino, *Instituzión de la Relijión Cristiana*, lib. 2, cap. xv, §2, pp. 322-323; lib. 2, cap. xv, §6, pp. 327-328.

los fieles obtienen poderes secretos del Espíritu de Cristo contra la tentación y alcanzan la victoria en la batalla que Cristo hace por medio de ellos[36]. La victoria de Cristo sobre el mundo (Juan 16), en la que los creyentes participan por la fe (1 Juan 5), llega a ser la prenda de esa victoria final, cuando los creyentes triunfarán con Cristo su Rey y «quando serán subiectadas debaxo de sus pies todas las potestades que en este siglo rebelde le contradixeron[37]». De manera que la participación de la Iglesia en el oficio real de Cristo es una realidad fundamentalmente escatológica, ya que la resurrección de los fieles depende de la de Cristo como su primera causa, mientras la participación final de los elegidos en la gloria de Cristo es cierta porque los justos «son ya participantes» de la naturaleza divina y en la cruz de Cristo por el Espíritu de Cristo[38]. El fundamento de la participación de la Iglesia en el sacerdocio de Cristo es la pasión de Cristo, por medio de la cual los fieles ofrecen su propio triple sacrificio de su vida, su alabanza y sus oraciones[39]. Al ser una realidad presente, la obra sacerdotal de la Iglesia sirve también como prenda de su plena participación en la obra de Cristo rey; así como la participación en los sufrimientos de Cristo (1 Pedro 4:13) viene con la esperanza que les pertenece a los que se mantienen firmes (2 Timoteo 2:12), la llamada a ser «compañeros de su vergüença y cruz» viene con la promesa «que si con él padeciéremos, con él también reynaremos[40]». Finalmente, Reina explica que la obra profética de Cristo se deriva en su pueblo que, siendo «enseñado de Dios […] sepa declarar la divina voluntad en el mundo[41]». Se observa aquí el mensaje fundamentalmente misionero que encontramos en la enseñanza de Calvino sobre el *munus triplex*, según la cual Jesús «no rezibió la unción solamente para sí para ser enseñador, sino para todo su cuerpo, a fin que la virtud del Espíritu Santo correspondiese en la continua predicación del Evanjelio[42]».

LA REFORMA DEL PARADERO DE LA IGLESIA: HACIA UNA ECLESIOLOGÍA CRISTOLÓGICA

Si para Reina la idea de la participación de la Iglesia en Cristo condujo a una cristología manifiestamente eclesial, de la misma manera podemos afirmar que su eclesiología es profundamente cristológica. Como tal, al dirigirnos al material formalmente eclesiológico en la *Declaración*, el enfoque se mueve de la identidad de la Iglesia *en* Cristo hacia la de estar *con* él. Dentro de este segundo

[36] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. ix, §5, p. 275; cap. ix, §6, pp. 275-276.

[37] *Ibid.,* cap. ix, §6, pp. 275-276.

[38] *Ibid.,* cap. xxi, §2, pp. 304-305; cap. xxi, §3, pp. 305-306.

[39] *Ibid.,* cap. ix, §9, pp. 277-278.

[40] *Ibid.,* appéndice §6, p. 311.

[41] *Ibid.,* cap. ix, §13, p. 280.

[42] Calvino, *Instituzión de la Relijión Cristiana,* lib. 2, cap. xv, §2, p. 323.

tema se encuentra una dialéctica interna-externa con la que Reina analiza el problema del paradero de la Iglesia.

Por un lado, Reina expone el fundamento cristológico de la Iglesia como una obra del Espíritu Santo y, por consiguiente, como una realidad esencialmente secreta u oculta. Como tal, el hombre es hecho una nueva criatura para que pueda ponerse la imagen del Nuevo Adán, que es Cristo; es sepultado con Cristo para poder resucitar con él; finalmente, muere a las cosas del mundo para que otros puedan conocer a Cristo[43]. En todo esto los fieles tienen a Cristo como su modelo de reformación. No habiendo tenido en el mundo «grande apparencia», Cristo es para ellos un «ejemplo bivo» de obediencia al Padre, así como el medio de la unidad en la fe y el amor, siendo cabeza de la iglesia[44].

Por otro lado, fue precisamente la invisibilidad de esta comunión de los santos, que incluye a todos los que pertenecen a Dios y son vivificados por el Espíritu de Cristo, la que condujo a Reina a la pregunta que todos los reformadores tuvieron que contestar de alguna manera u otra: *¿ubi ecclesia*[45]? Por un lado, Reina simplemente unió su voz a la de la naciente tradición reformada afirmando que la Iglesia *externa* o visible se podía conocer en el mundo por tres señales: «La pura predicación del Evangelio, sin mezcla de humanas doctrinas o constituciones[46]», «La administración y uso legítimo de los Sacramentos[47]» y «La Ecclesiástica y Christiana disciplina[48]». Por otro lado, la convicción de que la iglesia, como pueblo esparcido por todo el mundo, no tiene «cierto lugar señalado[49]» lo movió a identificar siete señales de la Iglesia invisible por las cuales los fieles podrían conocerse cuando se encontrasen en «la tierra de su peregrinación[50]». En este sentido, su lógica se asemeja a la de la *Confesión Belga* (1561), en la que Guido de Brès distingue las tres marcas de la Iglesia visible verdadera de las marcas «de los cristianos»: la fe, la búsqueda de la justicia, el amor a Dios y al prójimo, y la automortificación[51].

Por lo tanto, lo que De Brès ofrece en forma de esquema, Reina lo desarrolla en detalle. Como base, el *munus triplex* le da forma a su exposición de las siete marcas de la Iglesia espiritual. Siendo un pueblo real, la Iglesia invisible se caracteriza, en primer lugar, por la santidad de vida que el triunfo de Cristo sobre la muerte ha producido en ellos[52]. En segundo lugar, la Iglesia invisible está marcada por la misericordia, con la que los fieles representan al Dios soberano

[43] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. xvii, §1, p. 290.
[44] *Ibid.,* cap. xix, §1, p. 295; cap. xvii, §4, p. 292.
[45] Schreiner, 1996, p. 323.
[46] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. xix, §2, p. 296.
[47] *Ibid.,* cap. xix, §3, p. 296.
[48] *Ibid.,* cap. xix, §4, p. 296. Véase la *Geneva Confession* (1556), en Cochrane, 1966, pp. 134-135.
[49] *Ibid.,* cap. xviii, §2, p. 294.
[50] *Ibid.,* cap. xix, §5, pp. 296-297.
[51] Véase Brès, «The Belgic Confession of Faith», p. 210.
[52] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. xix, §6, p. 297; cap. ix, §4, p. 274.

que hace salir el sol «sobre buenos y malos, y llueve sobre iustos y iniustos[53]». Siendo pueblo profético, la Iglesia invisible está marcada, en primer lugar, por la «palabra de verdad, [...] llena de enseñamiento pío, y de edificación y provecho espiritual para los que la oyen o leen», y en segundo lugar por «ardiente affición, y cobdicia insaciable a la divina Palabra, y un estudio continuo de oyrla, entenderla y tractarla[54]». Finalmente, como pueblo sacerdotal, los miembros de la Iglesia invisible están marcados por el amor a sus enemigos, lo cual refleja la obra sacrificial de Cristo; por el amor fraterno, mediante el cual demuestran paciencia y evitan las riñas; y por la «Cruz y affliccción en el mundo», con las que dan testimonio de la «enemistad irreconciliable y odio perpetuo con él[55]».

La exposición de Reina de las marcas de la Iglesia invisible recoge —y al mismo tiempo va más allá de— las preocupaciones de los reformadores, tanto radicales como magisteriales. Del lado radical, Menno Simons (1496-1561) alentó la idea de una Iglesia pura, separada del mundo como discípulos marcados por su obediencia al Evangelio. De ahí Simons esbozó seis marcas de la verdadera Iglesia de Cristo: la doctrina «sin adulterar» de la Palabra de Dios, el uso bíblico de los sacramentos (es decir, la práctica del bautismo de creyentes), la obediencia a la Palabra, el sincero amor al prójimo, la segura confesión del «nombre, voluntad y ordenanza de Cristo» ante la opresión y la «acuciante cruz de Cristo[56]». Sin embargo, la exposición de Simons carece de esa problemática interna-externa que se observa en la obra de Reina. Para Simons, tanto el bautismo de creyentes como la aflicción en el mundo son marcas inequívocas y expresiones más o menos espontáneas de las realidades internas que señalan, de manera que la dicotomía invisible-visible se reduce al mínimo o incluso se abole.

La aproximación de Lutero, por el contrario, refleja la preocupación de los reformadores magisteriales de reconocer que la Iglesia es un *corpus permixtum* (es decir, un pueblo en que los fieles se mezclan con los impíos) y un pueblo que ha recibido de Dios ciertos medios o instrumentos para su santificación[57]. Obviamente, el propósito de Lutero es precisamente introducir la dicotomía que socava la exposición de Simons, ya que describe esos medios externos que Dios usa para santificar a su pueblo; a saber, la proclamación de la Palabra, los sacramentos instituidos por el Señor Jesús, el oficio de las llaves, la consagración de ministros, el culto público, la desgracia y persecución[58]. Su enfoque instrumental es coherente con su visión de la Iglesia como pueblo que día a día aumenta en santidad, que se esfuerza «constantemente para lograr el objetivo» de santidad perfecta[59]. De manera que la dialéctica visible-invisible se problematiza de nuevo, ya que para Lutero las realidades internas, tales como la obediencia

[53] *Ibid.*, cap. XIX, §9, p. 299.

[54] *Ibid.*, cap. XIX, §7, pp. 297-298; cap. XIX, §8, pp. 298-299.

[55] *Ibid.*, cap. XIX, §10, pp. 299-300; cap. XIX, §11, pp. 300-301; cap. XIX, §12, p. 301.

[56] SIMONS, *The Complete Writings of Menno Simons*, pp. 739-741.

[57] CALVINO, *Institución de la Relijión Cristiana*, lib. 4, cap. I, §12, pp. 708-709.

[58] LUTERO, «*On the Councils and the Church*», pp. 149-164.

[59] *Ibid.*, p. 166.

o la caridad, no son en principio marcas en sí. Sin embargo, lo que surge como problema es la cuestión de la forma externa de la obediencia cristiana, dado que Lutero enseña que la verdadera Iglesia se puede buscar no solo dónde se proclama la Palabra de Dios, sino también donde «se cree, se profesa y se vive[60]».

Por su parte, Reina sostiene, en efecto, la tensión que introduce Lutero y ofrece precisamente las marcas de ese pueblo que cree, profesa y vive el Evangelio al distinguir las siete marcas de la Iglesia *invisible* de las tres marcas de la *externa*. El resultado es una aproximación que podemos denominar *calcedoniana* a la cuestión de la naturaleza de la Iglesia, ya que la comunión de los santos no se confunde con —ni se separa de— la Iglesia *externa*. Después de todo, es con el propósito específico de comunión con las congregaciones extranjeras en Londres como Reina presenta su *Confesión de fe*. Lo que asume es que la Iglesia, aún como pueblo disperso, no deja de ser una comunidad congregada por el mismo Señor. Por esta razón Reina ofrece las siete marcas de la Iglesia invisible como un medio de reconocimiento y añade que «no refusamos de ser exsaminados por ellas para ser reconocidos de la Iglesia del Señor por legítimos miembros de ella[61]». Por lo tanto, la forma de tratar el asunto conduce a un concepto preciso de la *identidad de la iglesia*: esta nunca se reduce a una realidad sencillamente invisible o comunión mística, como si las formas externas fueran insignificantes, y de ahí la necesidad de una reforma *in capite* innecesaria. Tampoco permanece la Iglesia en perpetua dispersión —lo que permitiría una actitud sectaria—, sino que, más bien, es llamada a ser católica o universal. En lo que sigue consideraremos la forma en que la doctrina de Reina relativa a las marcas de la Iglesia condujo a la cuestión de los medios por los cuales el bienestar y la misión de la Iglesia debían ser salvaguardados.

EL DESPLAZAMIENTO, LA UNIDAD Y LA MISIÓN

Pasamos, finalmente, de una preocupación por el paradero de la Iglesia a la de su *dirección*. La visión ecuménica y misionera de Reina se expresa bien en el « Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo ». En esa obra, las tentaciones de Jesús en el desierto sirven como el paradigma para los principales desafíos que enfrentan los pastores de la Iglesia. Tomados juntos, estos últimos proporcionan un punto de partida útil para apreciar lo que podríamos llamar el *dialecto español* del protestantismo, que se caracteriza por una eclesiología nómada, por la convicción que la Iglesia depende completamente de Cristo para su reforma tanto como su formación e identidad, y por el tema que es nuestra preocupación principal en esta última parte: una visión de la Iglesia en que su reforma, su unidad y su misión son inseparables.

[60] *Ibid.*, p. 150.

[61] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe*, cap. xix, §13, pp. 301-302.

Antes de abordar ese tema, es importante señalar el papel central que desempeña una lógica *instrumental* en la comprensión de Reina de la relación entre Cristo y su Iglesia, entre la Iglesia invisible y la Iglesia visible, y, generalmente, entre las realidades invisibles o secretas y esas cosas externas que en las manos de Dios son instrumentos de los dones interiores que corresponden. A modo de ilustración, hemos observado una comprensión instrumental de la dialéctica interna-externa en el hecho de que el *munus triplex* de Cristo se extiende por medio de la obra de la Iglesia fiel. La misma lógica se observa, y se identifica como tal, a través de la *Declaración*: se entiende que la gracia interior de la justificación por la fe (cap. x) tiene sus propios *instrumentos externos*: los sacramentos, el ministerio de la Palabra, y la disciplina eclesiástica (caps. xi-xv); las doctrinas del Espíritu Santo en la vida de los creyentes (cap. xvii) y de la comunión de los santos (cap. xviii) son seguidas por una exposición de las marcas externas de esas realidades internas; y existe una *presente* alimentación espiritual en Cristo por medio del pan y el vino de la Cena del Señor (cap. xiii).

El principio instrumental es igualmente fundamental para la teología del ministerio (o pastoral) de Reina, la cual arroja luz sobre su teología de reforma. Sea para juntar, sea para juntar de nuevo, a su pueblo, en cualquier caso Dios es soberano en su elección de instrumentos para la obra. Llamado por Dios, el ministro del Evangelio llama a la Iglesia de Dios, la congrega «en unidad de Fe y de Charidad», la apacienta «con el pasto de su palabra», y la mantiene «con la misma en Christiano concierto y disciplina[62]». Igualmente, cuando la Iglesia llega a encontrarse llena de invenciones, supersticiones e ignorancia, Dios «por su grande misericordia» se sirve «de Luthero, o de este hombre, o del otro» para limpiarla «de tanta suerte de immundicias». Pero esos medios solamente son

> instrumentos de que Dios usa, a los quales aun devemos agradecimiento por sus trabajos, reverencia y obediencia a su ministerio como al del mismo Christo, quando se nos provare ser nuestro el error y la tiniebla, y de Dios la merced y misericordia de sacarnos dél por tales instrumentos, quales a él plugo tomar para tan illustre obra[63].

Por lo tanto, los medios que Dios usa son en cierto sentido necesarios, porque Reina insiste en que el bienestar de la Iglesia depende de los ministros: «… tanto su incolumidad como su ruina despende exclusivamente de los pastores y obispos[64]». Aunque esto suene algo fuerte, es precisamente con la idea de exclusividad —de depender en Dios solo— que Reina aborda su exposición de Mateo 4:1-11. Vemos ahí que la primera tentación del pastor tiene que ver con el hambre y la pobreza. Si no ha de desesperarse, o confiar en sus propios recursos, en vez de confiar en Dios para sus necesidades elementales, el pastor fiel ha de orar ardientemente y meditar frecuentemente en la Palabra de

[62] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe*, XIV.2, p. 287.

[63] *Ibid.*, appéndice §5, p. 310.

[64] Reina, «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», p. 382.

Dios. En cambio, el pastor verdadero que por el hambre se ve obligado a despedirse del ministerio para ocuparse de las cosas del vientre, le causa «gran daño» a la Iglesia porque su vida demuestra la completa falta de confianza en Dios[65].

Esta dependencia en Dios se refleja en la convicción de que la reforma es una obra de renacimiento, de regeneración efectuada por Dios. Por eso Reina llama a esta iglesia *Renata*, la cual, aun siendo «instaurada y consagrada», se encuentra «escondida» entre las gentes[66]. Al mismo tiempo, la obra de Dios incluye el proceso de juntar a su pueblo en forma pública y visible, porque Reina habla del recogimiento de un pueblo de las ruinas de una Iglesia que ya tiene mil quinientos años[67]. Como tal, la idolatría y la enseñanza falsa han sido reemplazadas por la adoración verdadera y una doctrina restaurada y restituida[68]. Es importante notar, sin embargo, que la preocupación de Reina no tiene que ver simplemente con la iglesia específica cuyas ruinas se han abandonado, sino con cualquier congregación o comunión que en el futuro tomara por sentada su renovación por Dios[69], o que se olvidara de su desprecio y pobreza: «…condición la más feliz de todas las que le es dado gozar a la Iglesia en el mundo[70]».

Se entiende, entonces, que esta clase de reforma es fundamental para la propia identidad eclesial. En el prefacio a su *Declaración*, Reina explica que una vez que él y sus compatriotas habían sido incluidos en la *pequeña manada* de Dios, «ninguna cosa hemos mas desseado en esta vida que hallarnos en la compañía de aquellos un quien él oviesse hecho la misma merced». Añade que su deseo es este:

> … celebrar con vosotros la comunión de los Sanctos, no solamente quanto al sacro symbolo de ella, que es la Cena del Señor, mas también quanto a lo que nos significa: pues ha plazido al Padre celestial por Iesús el Christo, hazernos en el un mismo pueblo, darnos un mismo Espíritu, y unos mismos desseos de su gloria, llamarnos a una misma heredad celestial, marcarnos con unas mismas marcas de amor, y de la cruz del Señor Iesús, y finalmente ser el nuestro común Padre[71].

De esta manera, el camino de reforma no es ni *nicodemita*, ya que los fieles son llamados a salir de los reales[72], ni de la estricta restauración, en el supuesto de que la Iglesia primitiva dejara de existir durante siglos[73]. Más bien

[65] *Ibid.*, p. 383.

[66] *Ibid.*, p. 394.

[67] *Ibid.*, p. 395.

[68] *Ibid.*, p. 396; Id., *Declaración, o Confessión de Fe*, appéndice §5, p. 310.

[69] id., «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», p. 397.

[70] *Ibid.*, p. 395.

[71] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe*, prefacio §2, p. 261.

[72] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* appéndice §6, p. 311. *Nicodemita,* según de Beza, era aquel protestante aspirante en Francia que suponía que podía sin ofensa a Dios participar en las ceremonias del papado siempre y cuando su *mente* se dedicara a la religión verdadera. Véase Eire, 1986b, p. 236.

[73] Bosch, 1991, p. 247.

la reforma se considera la regeneración de una institución visible, como renovación marcada en primer lugar por una salida pública de la Iglesia muerta, y en segundo lugar por una «reconstitución», ya que el culto verdadero ha sido restaurado[74].

Si la reforma debiera entenderse de esta manera, ¿por qué medios habría de haber sido salvaguardada? Para Reina, la Iglesia que deseaba mantenerse fiel a su vocación en el mundo[75] y que había aprendido a depender de Dios para sus necesidades elementales tenía que tomar en cuenta los peligros de la división, por un lado, y de la búsqueda de la religión «espléndida», por el otro[76]. Mientras estos dos peligros se corresponden respectivamente con las tentaciones dos y tres, Reina se explaya aquí en la tercera. Obviamente, su razón es histórica: en los primeros siglos del cristianismo, después de tiempos de persecución y desgracia, los pastores tendieron a perseguir la riqueza y el honor, y de esa manera llevaron la Iglesia a la idolatría[77], mientras que, más tarde, durante «tiempos más suaves», al carecer de autoestima, los líderes de la Iglesia decidieron buscar modos de elevarse encima de sus colegas[78]. Aplicando las lecciones de la historia a sus propios tiempos, Reina temía por los pastores de la Iglesia reformada que, si no abandonaran la obra por razones de hambre (tentación 1), se podrían arrojar al precipicio (tentación 2) motivados por «no sé que celo de piedad», o podrían desarrollar una forma de religión aún más *espléndida* de lo que uno se podía imaginar (tentación 3). En ambos casos, perdería la vista de su Señor y acabaría desviándose de la «pobreza, humildad y desprecio[79]». La caída en el segundo caso sería peor que la de la Iglesia romana, ya que no tendría las señales de un reino terrenal, con toda su riqueza y pompa, sino que abrazaría una forma de idolatría que era mucho más sutil, «peligrosa y funesta». Su base no sería el desprecio de la Palabra, como antes, sino su abuso[80].

Fundamentalmente, la tercera tentación representaba para Reina una ruta directa de la religión verdadera a la idolatría. En la historia ocurrió así: debido al pecado que es común a toda la humanidad, se les dio al principio a pastores ambiciosos un nivel de autoridad que nunca se habría concedido, bajo el Evangelio verdadero, a un pastor piadoso. Más tarde, dado que la ambición fue necesariamente seguida por la codicia, de ahí siguió la búsqueda de la riqueza, que a fin de durar tuvo que ser asegurada por pastores en la sucesión. De esa manera se ratificó la llamada *Donación de Constantino*, por la cual la riqueza, el poder y la autoridad se concedieron al papa de Roma y a sus sucesores. Tal regla tenía todas las señales de un imperio terrenal: palacio, cetro y corona

[74] Reina, «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», pp. 394-396.

[75] *Ibid.*, p. 382.

[76] *Ibid.*, p. 397.

[77] *Ibid.*, p. 380.

[78] *Ibid.*, p. 392.

[79] *Ibid.*, p. 397.

[80] *Ibid.*, p. 396.

real, títulos imperiales, etc. Para salvaguardar tales bienes, se decretó que deberían pertenecer a perpetuidad a la Iglesia de Roma. Lo peor de todo, se suponía que todo se dirigía a la gloria de Dios. Pero al final la pretensión de autoridad suprema era el principio de la idolatría pura, ya que el papa llegó a disfrutar de lo que Jesús rechazó[81].

La segunda tentación, por contraste, representaba para Reina una ruta *indirecta* de la religión verdadera a su falsificación. En este caso, los pastores abrazan la pobreza por un tiempo[82], pero poco a poco buscan la manera de vencer el desprecio por medio de «intentos grandes», y para ello se atreven «a cualesquiera cosas, incluso a dejarse caer al precipicio desde lo alto del templo». En efecto, lo que hacen es actuar «fuera de los límites de su vocación», bajo el pretexto de buscar la gloria de Dios[83], mientras su vocación es simplemente congregar a los elegidos de Dios y enseñarles el Evangelio que el Señor Jesús enseñó[84]. Motivados básicamente por el deseo de establecer su propia estima[85], estos pastores se envuelven en disputas por menudencias (el cirio pascual, el ayuno del domingo, etc.); y de ahí surgen posturas extremas, como las del mahometismo y la religión católica romana[86].

El principio que subyace a lo largo de la exposición es la invitación hecha a los pastores a abrazar el desprecio perpetuo y a reconocer que la Iglesia siempre ha de ser marcada por la cruz[87]. Como el Siervo Sufriente de Isaías 53, la Iglesia no ha de tener «grande apparencia» en el mundo[88]. Aquí mismo toma su punto de partida la visión ecuménica y misionera de Reina, y desde aquí pueden sacarse dos conclusiones generales.

En primer lugar, notamos que la experiencia del desplazamiento condujo a Reina a reflejar de forma sistemática la relación entre Cristo y la Iglesia. De manera que tenemos suficiente razón para afirmar que su teología no era esencialmente no dogmática, como sostuvo Kinder[89]. Al contrario, al basar su entendimiento de la Iglesia en la persona y obra de Cristo, y desde ahí desarrollar una eclesiología cristológica, Reina ofreció una base confesional para la Iglesia sometida a Cristo en su misión al mundo. Desde ahí su visión para la evangelización de España y el mundo musulmán es clara: por un lado, desafía a los españoles que han abrazado el mensaje evangélico, pero que aún se encuentran en España, «a augmentar la compañía de los fieles con communicar la luz de Dios a los que el le traxesse a la mano[90]»; por otro lado, defiende la eterna

[81] *Ibid.*, pp. 385-389.
[82] *Ibid.*, p. 391.
[83] *Ibid.*, p. 383.
[84] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. xiv, §3, p. 287.
[85] Id., «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», pp. 384 y 392.
[86] *Ibid.*, p. 392.
[87] Roldán-Figueroa, 2004, p. 217.
[88] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* cap. xix, §12, p. 301; cap. xix, §1, pp. 293-294.
[89] Kinder, 1975, p. 82.
[90] Reina, *Declaración, o Confessión de Fe,* epístola §4, p. 259.

divinidad de Jesús en su comentario sobre el Evangelio de Juan con la esperanza explícita de que los musulmanes vuelvan a Cristo[91].

En segundo lugar, si la definición del fundamento cristológico de la Iglesia hecha por Reina determinaba una clara perspectiva misionera, así también conllevaba un evidente alcance ecuménico. En su *Declaración*, Reina deja claro el hecho de que, desde el momento en que el pueblo de Dios es llamado por el Evangelio, está marcado por el amor fraternal y se mantiene en comunión a través de la Cena del Señor[92]. Sobre esta base, y como persona obligada a moverse entre diferentes comunidades protestantes a lo largo de su carrera, Reina fue movido a mediar entre los enfoques luterano y calvinista en cuanto al significado de la Santa Cena, convencido de que, si los líderes cristianos se condenaban mutuamente en cuestiones secundarias, podrían, en efecto, condenar a esos mismos líderes levantados por Dios para renovar la Iglesia[93].

En suma, en Reina discernimos las marcas de lo que podríamos hoy en día denominar *cristiano mundial*, puesto que su obra demuestra el deseo de reflexionar sobre la misión cristiana y la unidad de los cristianos como realidades inseparables. Era como si su carrera altamente nómada, vivida en los márgenes de diversas comunidades cristianas, requiriera mediación e interpretación constante. Sin embargo, mientras que la teología de Reina es por esta razón irénica y hasta cierto punto provisional, no deja de ser clásica y apostólica: en efecto, afirma que su objetivo es anunciar nada menos que la antigua fe católica «tan necesaria a todos los hombres, q[ue] fuera della no aya salud[94]».

[91] Id., «Comentario al Evangelio de Juan», p. 80.

[92] Id., *Declaración, o Confessión de Fe,* prefacio §§1-2, pp. 260-261; cap. xiii, §3, p. 286.

[93] Id., «Response de Cassiodore», vol. 2, pp. 197-198.

[94] Id., *Declaración, o Confessión de Fe,* epístola §1, p. 255.

PERE GALÈS: UN PROTESTANTE DE ULLDECONA PROFESOR EN GINEBRA

Xavier Espluga
Universitat de Barcelona

A principios del siglo XX varias contribuciones[1] —por lo general, obra de hispanistas europeos (Edward Boehmer, Alfred Morel-Fatio, Henri Omont)— trazaron a grandes rasgos la trayectoria vital del humanista catalán Pere Galès[2], cuya exacta valoración se ve mermada por la circunstancia de no haber dejado prácticamente obra escrita[3]. Galès fue alumno de Pere Joan Nunyes en Valencia durante los primeros años cincuenta, fecha en que se data su adhesión a posiciones reformistas. Es probable que las tendencias de su maestro —aún por aclarar— y sus probables contactos (aunque hasta la fecha no documentados) con el grupo disidente de la Valencia de ese momento propiciaran tal adhesión[4].

Tras una estancia en Roma y de vuelta en la Península, se convirtió —aún a pesar de sus ideas reformistas— en un estrecho colaborador tanto de Antonio Agustín (†1586), obispo de Lérida (1561-1576) y arzobispo de Tarragona (1576-1586), una figura intelectual de dimensión europea y un gran protagonista del Concilio de Trento[5], como de Joan Baptista Cardona (†1589), por entonces,

[1] Grupo de investigación Ludus (Barcelona Classical Digital) [SGR 998], proyecto de Investigación «Manuscritos anticuarios y epigráficos en su contexto histórico (1450-1500)», Ministerio de Economía y Competitividad (2012-2015) [FFI2011-27372]. La presente contribución, limitada por cuestiones editoriales, no es más que un resumen de un proyecto de investigación actualmente en curso.

[2] La bibliografía fundamental sobre Galès se resume en los siguientes títulos: Boehmer, Morel-Fatio, 1902 (republicado por Id., 1925); Boehmer, 1904; López Rueda, 1973, p. 133; Brown Wicher, 1984, pp. 91-92; Almenara Sebastià, 1997; Fernández Luzón, Moreno Martínez, 2005. Sobre la transcripción exacta del apellido catalán, véase Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 359-360, n. 1, quienes recordaban que en una carta de Martín López de Baylo, el secretario de Antonio Agustín, el apellido aparecía escrito con *e* abierta (Galès). Prefiero escribir Galès (y no Galés), tal como hace, por ejemplo, el *Diccionari català-valencià-balear*.

[3] Una excepción sería un *librum de secundis nuptiis* citado por Gilles Ménage (Menagius, *In Diogenem Laertium Aegidii Menagii Obervationes et emendationes,* p. 309).

[4] Véase el capítulo de Francisco Pons Fuster, en este mismo libro.

[5] Para Agustín, remito a los distintos trabajos de Joan Francesc Alcina, citados en la bibliografía, así como a los volúmenes colectivos: *Jornades d'Història Antoni Agustí i el seu temps,* 1988-1990; Crawford, 1993a; y Balasch, 1995.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 291-304.

canónigo de la seo valenciana (1576-1581). A esto se debe que, tras la celebración del Concilio de Trento, Galès participara en algunas de sus iniciativas editoriales del arzobispo y de su círculo, en particular en las ediciones críticas de diversos textos (las actas de los concilios, el *De emendatione Gratiani*, el *De legationibus* polibiano, la obra completa de Isidoro de Sevilla) y la traducción al latín de la *Epistola canonica ad Letoium* de Gregorio de Nisa.

Tras su decisión de abandonar definitivamente la Península (*ca.* 1581), Galès se instaló brevemente en Padua (donde entró en contacto con el erudito local Gian Vincenzo Pinelli). Probablemente, fue gracias a la comunidad protestante italiana que consiguió el aval, ante Teodoro de Beza, para poder ser contratado, como profesor de filosofía (y ocasionalmente, también de teología), en Ginebra[6].

Precisamente, gracias a las vicisitudes finales de su vida —en particular, su peregrinación por los colegios hugonotes del sur de Francia con posterioridad a su alejamiento de Ginebra, y el interrogatorio al que fue sometido por los oficiales españoles, tras ser capturado por parte de las tropas de la Liga católica francesa— se pueden conocer, a grandes rasgos, las posiciones teológicas y doctrinales de Galès, desde sus años valencianos hasta la etapa ginebrina, y señalar su adopción de posiciones anabaptistas más radicales (como las sostenidas por el predicador navarro, Gaspar Olaza) en los años de su periplo francés.

Aunque se ha discutido el momento de inicio de su disidencia religiosa, el ambiente erasmista y heterodoxo de la Valencia de su juventud bien pudieron predisponer en este sentido al joven estudiante de Ulldecona[7]; probablemente, Nunyes pudo tener algún tipo de influencia en la trayectoria de Galès[8]; en cualquier caso, una plena disidencia religiosa parece documentarse durante el período romano: del informe de Saravia (1593), se deduce que no se había confesado desde hacía veintiséis años, es decir, desde 1567 (las fechas tendrían que leerse con cierta cautela). Es decir, parece ser que fue durante la estancia italiana cuando Galès empezó a negar validez al sacramento de la confesión. Los problemas con la Inquisición romana provienen no solo de esta negativa, sino también de su oposición a la abstinencia de la carne. Esta primera condena se saldó con una breve estancia en la prisión y con una abjuración que lo llevó a practicar, a partir de entonces, una especie de criptoprotestantismo, probablemente conocido y tolerado por sus protectores españoles.

[6] Para los principales lugares citados en este artículo, véase el mapa 1, p. XII.

[7] ALMENARA SEBASTIÀ, 1997, p. 1184.

[8] Según Boehmer y Morel-Fatio, la ruptura —fechada entre 1556 y 1558— se pudo producir en Valencia o en Zaragoza.

ORÍGENES FAMILIARES Y ETAPA EDUCATIVA

Galès nació en la localidad catalana de Ulldecona hacia 1537[9]. Era hijo de Joan Galès (†1554), un labrador terrateniente y mercader de lana y lino, y de Isabel Reiner (o Reyner). Las relaciones familiares dirigen al joven hacia Valencia: un hermano de su madre, Francesc Reiner, parece instalado, como comerciante, en esa ciudad, mientras un hijo de este último, de nombre también Francesc (Joan), se graduó *utroque iure* en el Estudi General de Valencia en 1553[10]. No resulta raro, pues, que también Galès estudiara en la Universidad de la capital valenciana, en donde la totalidad de la familia se instalaría tras la muerte del progenitor en 1554[11]. En el Ateneo valenciano[12] fue alumno aventajado de Pere Joan Nunyes[13]: el profesor valenciano, tras un breve paso por París (1550/1551), había regresado a Valencia para asumir la cátedra de Oratoria en el curso académico 1552/1553 y sucesivamente, entre 1553 y 1556, la segunda cátedra de Súmulas, Cuestiones y Filosofía, con gran éxito entre el alumnado[14]. De esta estrecha relación con el maestro Nunyes da fe un opúsculo publicado en 1554 por el editor flamenco Juan Mey (†1555) que incluye diversas composiciones del profesor valenciano[15]. En el folio 152 de dicho opúsculo, a continuación del *Commentarium in constitutionem artis dialecticae* del maestro, Galès, autodefinido «*Gotolanus*» y «auditor magistri Petri Ioannis Nunnesii Valentini»,

[9] La fecha de su nacimiento se deduce del interrogatorio de Pedro de Saravia, agente de Felipe II al servicio de Emmanuel Philibert des Prez, marqués de Villars y gobernador de la Guyena, realizado en 1593, en el que Galès declara tener cincuenta y seis años. Fue publicado por primera vez por Besson, 1900. La identificación del interrogado con Pere Galès se debe a Bernus, 1900. Fue republicado con correcciones por Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 361-362. Para la fecha de su nacimiento, véase *ibid.*, p. 361. El expediente de Galès —publicado parcialmente por Boehmer y Morel-Fatio en 1902— constaba de varios documentos, todos ellos custodiados por entonces en París, Archives Nationales, K 1586: 116 (resumen del interrogatorio, Marmande, 8 de agosto de 1593; Besson, 1900; Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 360-361); 121 (carta de Pedro Saravia a Martín de Idiáquez, Aiguillon, 19 de agosto de 1593: *ibid.*, pp. 480-481); 122 (carta de Pedro Saravia a Martín de Idiáquez, Aiguillon, 19 de agosto de 1593: *ibid.*, pp. 480-481); 123 (carta de Pedro Saravia a Felipe II, Aiguillon, 19 agosto de 1593; *ibid.*, pp. 366-367); 125 (carta de Saravia a Martín de Idiáquez, Aiguillon, 21 de agosto de 1593: *ibid.* p. 481).

[10] Almenara Sebastià, 1997, p. 1183. Probablemente, se trate de Francesc Joan Reyner, que fue elegido examinador sustituto de las facultades jurídicas en 1554. Véanse Felipo Orts, 1993, p. 210; y Febrer Romaguera, 2003, p. 321, n. 1218.

[11] *Ibid.*, p. 1183.

[12] Frecuentemente, probablemente a partir de Schott, *Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis. Item Elogia et Nomenclator Clarorum Hispaniae Scriptorum*, III, p. 612; se le considera estudiante en Zaragoza, probablemente porque Núñez ejerció la docencia en la capital de Aragón a partir de 1557. Sin embargo, de una lectura atenta de las afirmaciones del jesuita flamenco no se deduce que Galès estudiara en Zaragoza, solo que fue alumno de Nunyes.

[13] Para la figura de Nunyes y su magisterio en Valencia, véanse Grau, inédita; Barbeito Díez, inédita; e Id., 2000.

[14] García Martínez, 1986, pp. 40-41. Véase, también, Alcina, 1998a.

[15] Nunyes, *Petri Ioannis Nvnnesii Valentini Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis*.

dedica una poesía —compuesta a imitación del poema 43 de Catulo— a modo de salutación encomiástica al manual del maestro[16]. En cualquier caso, en estos años de formación, el maestro Nunyes, cuyo exacto posicionamiento religioso es objeto de debate y discusión, debió de suscitar en Galès algún tipo de cuestionamiento personal en materia de fe, del que, por desgracia, no se dispone de más información.

De esta etapa valenciana quedan aún por dilucidar varios aspectos de parentesco. En primer lugar, Juan Mey estaba casado con una Jerònima Galès que, tras la defunción del editor flamenco, continuaría la empresa familiar bajo el nombre de «viuda de Juan Mey» (1556-1568)[17]. Como ya apuntaron en su día Boehmer y Morel-Fatio[18], debe de existir algún tipo de relación familiar entre esta Jerònima Galès y los Galès de Ulldecona (sin que sea posible identificar a la esposa del editor flamenco con la homónima hermana de Pere). En segundo lugar, otro Galès, de nombre Francesc, aparece relacionado con las actividades de esta conocida familia de impresores de Valencia. En efecto, en 1553, Juan Mey publica un tratado de retórica titulado *Νῦν δὲ θεοὶ μάκαρες. Epitome troporum ac schematum et grammaticorum et rhetorum, ad autores tum prophanos cum sacros*, cuyo autor se esconde tras el nombre de Francesc Galès (Franciscus Galesius)[19]. Recientemente, Ferran Grau ha dejado claro que el epítome es un plagio del exitoso manual del mismo título de Johannes Susenbrot (Iohannes Susenbrotus)[20]. La edición valenciana de Mey se realizó, muy probablemente, a partir de la estampa lionesa de la obra (1551), de la que se eliminaron el nombre del autor y las referencias a Melachthon tanto en la epístola a los alumnos como en la lista de autoridades. Sintomáticamente, el nombre de Erasmo (al que se deben las palabras en griego del título) no se suprimió. Poco —en realidad, nada— se sabe de este Francesc Galès. La mayor parte de las informaciones sobre este autor presentes en la bibliografía sucesiva se han sacado del título de la obra[21]. Por ello, es lícito cuestionarse la existencia real del personaje[22]: se trataría de un seudónimo destinado a esconder el nombre del compilador real —que debería ser alguien cercano a Mey y a Nunyes— del volumen (una obra que podría levantar sospechas si se publicaba con el nombre del autor real).

16 Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 361, 432-433; García Martínez, 1986, p. 51, n. 71.

17 Fernández Vega, 1999 y 2004; Gregori Roig, inédita. Para la imprenta de los Mey, véanse Bosch Cantallops, inédita; y Hernández Royo, inédita.

18 Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 430, n. 1; Almenara Sebastià, 1997, p. 1182, n. 8.

19 Galès, *Epitome troporum ac schematum et Grammaticorum et Rhetorum*.

20 Brennan, inédita, 1960a y 1960b.

21 Véanse, por ejemplo, Antonio, *Bibliotheca Hispana noua*, t. I, p. 491; y Ximeno, *Escritores del Reyno de Valencia chronologicamente ordenados*, t. I, p. 127.

22 Grau, 2012, p. 220.

LA PRIMERA ESTANCIA EN ITALIA

Tras su etapa de estudiante en Valencia, Galès debió de tomar nuevos rumbos. En el interrogatorio de 1593, se afirma que a los veintiséis años —es decir, aproximadamente, hacia 1563[23]— se trasladó a Italia para estudiar derecho (explícitamente recuerda que «estuvo en Roma, Boloña, París y Turín y Aste»[24]). Esta fecha coincide con el momento en que se celebran en Valencia los procesos contra Gaspar Centelles y Jeroni Conques[25], por lo que Galès debió de aprovechar la ocasión para dirigirse a otros horizontes.

Por el momento, no puedo determinar si Galès se marchó directamente a Italia en 1563, como pretende una buena parte de la tradición, a partir de la información presente en el interrogatorio de 1593. En esta etapa italiana —cualquiera que sean su cronología y recorrido—, se deben situar sus relaciones con el gran jurista francés Jacques Cujas *(Cuiacius)* y con el humanista de Sulmona Ercole Ciofano (†1592)[26]. El primero menciona a Galès por haberle enviado el texto latino de un privilegio de Justiniano, dedicado a analizar la prescripción de la posesión de un bien obtenido mediante violencia, citado en un pasaje de sus *Observationes et emendationes*[27]. Además, mientras Cujas reside en Turín —probablemente durante el curso académico 1566-1567 en que el jurista francés ejerció la docencia en la capital del Piamonte— Galès le manda algunas inscripciones cuyo texto había conseguido en Florencia y en Padua[28]. En Roma conoció al sulmonés Ercole Ciofano, un personaje esencialmente interesado en la edición de las obras de su compatriota Ovidio[29]. Ciofano, alumno de Muret en La Sapienza, siguió estudios de derecho, al menos entre 1570 y 1572, un período en el que pudo haber conocido a Galès en Roma. En su comentario a las *Metamorfosis* de Ovidio, publicado en 1575[30] aparece el nombre de Galès, al que define como «*uiro ingenio acerrimo, et eruditione praestante*». Ciofano también lo menciona, como propietario de un manuscrito de Juvenal, en una carta (de 20 de agosto de 1575) que el sulmonés envió a Aldo Manucio el Joven[31].

[23] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 362; Almenara Sebastià, 1997, p. 1185, n. 19.

[24] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 360.

[25] Almenara Sebastià, 1997, p. 1185, n. 19.

[26] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 433-434.

[27] Cujas, *Observationum et emendationum*, lib. 10, cap. xii. Véase Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 435-436.

[28] Dichas inscripciones recogidas en el manuscrito epigráfico de Saulout *(Sauloutius):* BnF, ms. lat. 17575 (con el título *Inscriptiones ueteres*). Para este manuscrito epigráfico, véase *CIL* II, p. xvii; Crawford, 1993b, pp. 138-141.

[29] Ciofano, *In P. Ouidii Nasonis Metamorposin ex. 17 antiquis. libris obseruationes*, en relación con los versos 280-283 del libro 6 de las *Metamorfosis* (un auténtico *locus desperatus* de la crítica textual ovidiana).

[30] Papponetti, 1991.

[31] Pastorello, 1960, carta nº 1708, n. 54.

Durante esta etapa romana estuvo en contacto con algunos de los familiares de Agustín (Tomàs de Taixaquet, Cardona, Chacón, Orsini), miembros del grupo de correctores y revisores de los textos de derecho canónico[32], pero solo un estudio de la actividad romana de estos personajes —aún por realizar— permitirá en el futuro conocer el alcance de esta colaboración.

Por lo que se refiere a su posición doctrinal, es durante este período romano cuando aflora en la documentación, por primera vez, su disidencia religiosa. En el resumen del proceso de fe que lo condenó en 1595[33], se asegura que fue preso de la Inquisición romana por motivos religiosos. Al parecer, durante esta estancia en la prisión, perdió un ojo, como recoge el interrogatorio de 1593[34] y el testimonio del erudito neerlandés Antonius Thysius el Viejo que conoció a Galès en Ginebra[35].

CONTACTOS CON ANTONIO AGUSTÍN Y EL CANÓNIGO CARDONA

Probablemente tras el período italiano (creo que se debería excluir que hubiese sido con anterioridad a la estancia en Italia), Galès tuvo que permanecer una temporada —más o menos larga[36]— en Lérida, bajo la protección de Antonio Agustín[37]. Esta estancia leridana está documentada por la presencia de Galès como interlocutor en los *Dialogi de emendatione decreti Gratiani* que tienen lugar mientras Agustín era, efectivamente, obispo de dicha ciudad (1564-1576). En estos *Dialogi*, publicados póstumamente en 1587, Galès aparece como el interlocutor designado con la letra B, tal como se declara en la *editio princeps* de la obra[38]. Dicha etapa parece haber sido silenciada en el interrogatorio de 1593 (en el que solo se alude en términos genéricos a su amistad con Antonio Agustín). En este interrogatorio se cita también el hecho de que Galès habría vuelto a Valencia hacia 1580 («hace unos 12 años»). Sin embargo, tal fecha no parece cuadrar con la documentación judicial exhumada por Miguel Almenara

[32] Carbonell, 2000, pp. 124-125; Sommar, 2009. Sobre el interés de Agustín por el derecho canónico y para la historia de los concilios, véanse Leonardi, 1964; Kuttner, 1977; Id., 1980; y Salvadó Recasens, 2008. El manuscrito Vat. lat. 6093 de la Biblioteca Apostólica Vaticana, conocido como *Liber Tarraconensis*, que contiene una interesante colección de cánones del siglo xi, perteneció a Galès, antes de pasar a manos de Agustín.

[33] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 482-484; Almenara Sebastià, 1997, p. 1184.

[34] *Ibid.*, p. 360.

[35] El testimonio de Thysius está recogido en las *Athenae Batavae* de Johannes van Meurs (Mersius, *Athenae Batauae*, p. 333; mencionado por Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 365).

[36] Por el momento, me inclino por los primeros años setenta.

[37] Para su relación con Agustín, véanse Maians i Siscar, «Vida Antonii Augustini», §128; e *ibid.,* t. II, p. lv; Maians i Siscar, *Obras completas,* pp. 119-236.

[38] Agustín, *De emendatione Gratiani dialogorum libri duo*, p. 8 (edición de 1587). Debe señalarse que, en otras ediciones de la obra, ha sido omitida, conscientemente, la identificación de los interlocutores.

Sebastià[39] que confirma que Galès ya estaba en Valencia en los primeros meses de 1577. Así pues, la presencia de Galès en Lérida se tiene que situar *post* 1564 (año en que Agustín vuelve a la Península tras su participación en el Concilio de Trento) y *ante* 1576, cuando Agustín fue elevado a la sede arzobispal de Tarragona. En un apartado de la obra, se afirma que Galès envió una copia de lo que se consideraba el *uerum Isidori proemium* —que Agustín había conseguido de García Loaysa hacia 1573[40]— a Miquel Tomàs de Taixaquet y a Pedro Chacón[41], quienes por entonces se hallaban en Roma, lo que indica que también Galès colaboró en los trabajos destinados a editar la obra completa de Isidoro de Sevilla[42].

Por ello, la fecha más plausible de su presencia en Lérida son los años 1573-1577. En la intervención inicial del interlocutor C (identificado con Martín Agustín, uno de los sobrinos del obispo), se anticipa la voluntad de Galès de abandonar Lérida para dirigirse a Italia (aunque finalmente tuvo que regresar a Lérida)[43].

De esta colaboración con Agustín —que debió de ser intensa, prolongada y fecunda— nace la traducción latina de la *Epistula ad Letoium* de Gregorio de Nisa, realizada a partir de una modificación de la traducción anterior de Gentianus Hervetus y editada en cuarto lugar en los *Canones Paenitentiales* de 1582[44]. Además, en este período puede fecharse una alusión presente en los *Diálogos de medallas, inscripciones y otras antigüedades* de Agustín, publicados póstumamente en Tarragona en 1587, a propósito del nombre de *Saguntum*[45]. Ya Maians había notado que se trataba de una alusión velada a Galès (en 1587 su nombre, por razones obvias, debía permanecer oculto)[46].

A pesar de lo que declara en el interrogatorio, Galès, desde finales de 1576 o principios de 1577 y hasta 1580[47], parece instalado de nuevo en Valencia. Su regreso a esta ciudad parece coincidir con la presencia en la ciudad de Joan

[39] Almenara Sebastià, 1997, p. 1186.

[40] Así se declara en la carta de Agustín a Lorenzo Surio de 1575. Véase Salvadó Recasens, 2008, en particular, p. 165.

[41] Agustín, *De emendatione Gratiani dialogorum libri duo*, p. 57. Véase Salvadó Recasens, 2008, p. 165, n. 12.

[42] Espluga, 2014.

[43] Agustín, *De emendatione Gratiani dialogorum libri duo,* p. 215.

[44] Véanse Id., *Canones Poenitentiales et Bedae et Rabani liber poenitentius cum notis Antonii Augustini*, p. 204; Brown Wicher, 1984, pp. 89-92 y 95; y Salvadó Recasens, 2008, p. 165, n. 12.

[45] Agustín, *Diálogos de medallas, inscriptiones y otras antigüedades*, p. 290: «Porque vinieron de una isla de Grecia dicha Zacyntho, según Estrabón y Silio Itálico, y creo que Polybio, y por esto piensa un hombre docto amigo mío que se ha de escrivir *Saguntus* como *Zacynthus*, y no *Saguntum*». En efecto, la forma *Saguntus* aparece atribuida *expressis uerbis* a Galès en la *Orthographia* de Claude Dausque publicada en París, en 1677. Dausque, *Orthographia Latini sermonis uetus et noua*, p. 277: «*Saguntum primore casu recte sibi negat Galesius*».

[46] Maians i Siscar, «Vita Antonii Augustini», t. II, p. LV (en su primera biografía, Maians i Siscar, *Vida de d. Antonio Agustín*; el sabio de Oliva se había limitado a traducir el contenido del pasaje de la *Bibliotheca Hispana* de Schott). Véase Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 369, n. 1.

[47] En la alegación judicial de 1580, aún se define *estudiante.* Véase Almenara Sebastià, 1997, pp. 1185-1187.

Baptista Cardona, nombrado canónigo de la sede valenciana en el mes de agosto de 1576. Cardona se debió de convertir en su protector durante unos años, en los que Galès continuó también su colaboración con Agustín.

Sin embargo, hacia 1580/1581, Galès manifestó ya su intención de regresar a Italia. Sus contactos valencianos —en particular, el canónigo Cardona y el caballero Jaume Joan Falcó (Valencia 1522-Madrid 1594), comendador de la Orden de Montesa (desde 1559)— intentaron retenerlo en Valencia con varias ofertas: una plaza en el Estudi General; hacerse cargo de la educación del joven Alonso de Idiáquez, hijo de Juan de Idiáquez, secretario de Felipe II; o quedarse bajo la protección de Diego Fernández de Cabrera y Mendoza, conde de Chinchón[48].

Las gestiones de Cardona y de Falcó, dos insignes representantes de la ortodoxia posconciliar, resultaron inútiles: en la primavera de 1581 (en febrero Galès aún estaba en Valencia), tomó la irrevocable decisión de emigrar. El 21 de abril, Cardona, desde Valencia, escribió dos cartas de recomendación para Galès dirigidas a los responsables de los tráficos marítimos entre la Península e Italia, es decir, a Joan (Folc) de Cardona i Requesens, barón de Sant Boi y capitán general de las galeras de Nápoles[49], y a Guillem Ramon de Santcliment i Centelles (1550-1608)[50]. En julio, Cardona redactó una nueva misiva —esta vez a Antonio Agustín— en la que el canónigo valenciano preguntaba por Galès y exhortaba al arzobispo de Tarragona a hacer lo posible por retener al humanista de Ulldecona[51].

Precisamente, a este último contacto físico con Agustín hacen referencia las cartas conservadas de Galès en las que se mencionan algunos de los proyectos en que ambos colaboraban. La primera de la serie, escrita en Barcelona el 27 de septiembre de 1581, está dirigida al arzobispo[52]. En ella, Galès menciona «la muestra de Polibio» que debería identificarse con las pruebas de imprenta del *De legationibus* de Polibio, cuyo texto había sido entregado por Fulvio Orsini a Agustín. El resultado final fue la conocida edición de Amberes, a cargo de Christophe Plantin[53]. Al parecer, Orsini envió dichas pruebas a Agustín y este último, a su vez, las debió de mostrar a Galès. En la carta, Galès comenta un pasaje de Polibio (7, 2, 3) que aparece, en efecto, en la página 1 de la edición de Amberes, y no se muestra plenamente satisfecho con el resultado de la edición del

[48] Toda esta información se recaba de las cartas de Saravia posteriores a la captura de Galès.

[49] Citada en la carta nº 123; Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 366-367.

[50] *Ibid*., p. 367.

[51] BUB, ms. 94, f^os 20-21 (Miquel i Rosell, 1940, p. 196, nº 60), editada por De Azagra, *Cartas eruditas de algunos literatos españoles*, pp. 88-91. Véase Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 433.

[52] Biblioteca de la Universitat de Barcelona, ms. 94, f^os 69rº-70vº, editada por Boehmer, Morel-Fatio 1902, pp. 426-428. Véase Miquel i Rosell, 1940, p. 195, nº 58 (por error la fecha se ha transformado en 1585).

[53] Orsini, *Ex libris Polybii Megalopolitani selecta de legationibus et alia quae sequenti pagina indicantur.*

De legationibus, especialmente por la poca prolijidad de los comentarios de Orsini (que tampoco había incluido el relato de todas las embajadas). Las otras dos misivas, dirigidas a Antonio Agustín y a su secretario, Martín López de Baylo[54], se conservan en un manuscrito de la Veneranda Biblioteca Ambrosiana de Milán (el R 97 sup.) que había pertenecido a Gian Vincenzo Pinelli[55]. Se trata de dos versiones de dos cartas, dirigidas, respectivamente, a López de Baylo (fos 47rº-48vº y 51rº-52vº) y a Agustín (fos 49rº-50v y fos 53rº-54vº)[56], escritas en Padua en fecha de 7 de septiembre de 1582[57]. Galès menciona también otras obras que Agustín y Orsini tenían interés en publicar, como los fragmentos de Festo o el *De legibus et senatus consultis* de Agustín, que se publicaría, con las notas de Fulvio Orsini, en 1583. Del contenido, en especial de la frase «escrive M. Fulvio ser ya acabado», se podría deducir que Galès tuvo comunicación directa con Orsini (a quien tal vez conoció en Roma).

PADUA Y LA ETAPA GINEBRINA

En Padua, Galès encontró la protección del erudito local Gian Vincenzo Pinelli[58], con el que colabora en cuestiones de epigrafía. De hecho, las cartas de Galès se conservan en un manuscrito de Pinelli; su nombre también se cita en otros dos manuscritos que recogen materiales del erudito de Padua. Así, el humanista de Ulldecona parece la fuente de inscripción romana de Barcelona (*CIL* II 4514) citada en el manuscrito P 65 sup. de la Ambrosiana, y de los textos catalanes (la colección de proverbios de Ramon Llull y una composición poética de Raimon Cornet) presentes en el D 465 inf.[59] de dicha biblioteca.

La estancia en Padua —un territorio bajo la autoridad de la más tolerante Serenísima— fue provisional, ya que, en septiembre de 1582, Galès aparece entre los nombres de la comunidad evangélica italiana de Ginebra[60]. En octubre del año siguiente se casó con Lavinia Busi, originaria de Vicenza[61], miembro de dicha comunidad[62]. Sus contactos hicieron que el 18 de febrero de 1583 Galès fuese nombrado lector de Filosofía en la Academia de Ginebra[63]. Hasta entonces,

[54] Alcina, 1998b.

[55] Montevecchi, 1938, pp. 30-35.

[56] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 428-430.

[57] En *ibid.*, pp. 428-430, aparece la fecha de 11 de septiembre (y no 7 de septiembre).

[58] Ya Casaubon, en una carta a Pinelli fechada en 1601, recordaba que Galès había sido *familiaris* del paduano.

[59] Para una descripción de este manuscrito, véanse Rivolta, 1933, pp. 228-230, nº 243; y Debenedetti, 1995. Véase, también, Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 478. Parte de estos textos fueron editados por el mismo Morel-Fatio, 1882.

[60] Boehmer, 1874-1904, pp. 72 y 76.

[61] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 360.

[62] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome V,* p. 130, n. 156.

[63] Borgeaud, 1900, p. 188.

las asignaturas de Filosofía y Lógica las había impartido el famoso jurista italiano Giulio Pace (Pacius) (1550-1635) que también daba clases de derecho en dicha institución desde 1574. Pace había asumido estos cursos suplementarios de Filosofía y Lógica desde el 26 de marzo de 1582[64], cuando tuvo que sustituir a Alexandre Brisson[65]. Pues bien, en dicha fecha (18 febrero de 1583), Beza, y Jean Trembley presentaron la propuesta al Consejo de Ginebra, en virtud de la cual Galès asumió los cursos de Filosofía (no el de Lógica), con un sueldo anual de 200 florines y 20 medidas de trigo[66]. Su nombramiento oficial se fecha el 25 de febrero: ese día acudió a la Academia, donde fue presentado por Antoine de la Faye y prestó el correspondiente juramento[67]. Poco tiempo después, el 11 de marzo, Pace renunció a seguir impartiendo los cursos de Lógica, por lo que, a partir de esta fecha, Galès también asumió dicha materia[68]. Además de estas dos disciplinas, asumió, en algún momento y tal vez de forma temporal, la enseñanza de Teología: en abril de 1586, la Compañía de Pastores informaba del cambio de hora de las clases de Galès que pasaba a impartir Teología a las ocho de la mañana[69]. Si no es un error de transcripción, Galès habría sido el tercer profesor de Teología en la Academia de Ginebra, tras Calvino y Beza.

Galès parece bien integrado en la comunidad universitaria protestante de Ginebra, especialmente con Casaubon, sin que se le conozcan vínculos especiales con los exiliados españoles. La noticia según la cual el conquense Juan Díaz se habría alojado en casa de Galès en 1560 es fruto de un error de lectura del apellido Gallasius que figura en la correspondencia de Calvino[70]. En realidad, quien alojó al conquense en Ginebra fue Nicolas des Gallars (Gallasius).

Beza lo cita en una carta de 8 de junio de 1854, dirigida a Grynaeus, en la que le comunica que Sivert Grubbe, hijo del canciller de Dinamarca, había sido pensionado en casa de Galès, al que califica como «uir optimus et doctissimus[71]». Se tienen noticias de las desavenencias matrimoniales de los Galès en 1586[72]. En efecto, tras tres años de matrimonio, las graves divergencias entre los Galès motivaron la intervención de la Compañía de Pastores el 30 de julio[73]. Al parecer, Galès acusaba a su esposa de infidelidad; los pastores parecen dar la razón a la mujer, considerada una «*femme de bien*», conminando a Galès a

[64] Borgeaud, p. 188; Dufour, 1969, pp. 113-147.

[65] *Correspondance de Théodore de Bèze. Tome XXIII,* pp. 177-182, en particular, p. 181, n. 15.

[66] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome V*, pp. 6-7; véase Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 362.

[67] *Ibid.,* p. 7.

[68] *Ibid.,* p. 8, n. 26.

[69] Sobre esta información, véanse Borgeaud, 1990, p. 190; y *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome V*, p. 114.

[70] Calvino, *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, pp. 333-337, nº 791.

[71] *Correspondance de Théodore de Bèze. Tome XXV,* pp. 114-116, carta nº 1678, de 8 de junio de 1584.

[72] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 365.

[73] *Ibid*.

«*despuiller ceste opinion*». Galès no quiso aceptar el parecer de la Compañía, que, sin embargo, resolvió dar un cierto tiempo de reflexión al profesor de filosofía[74]. Las divergencias continuaron durante el otoño. En octubre y noviembre, la Compañía de Pastores interrogó a los colegas universitarios de Galès, entre ellos, Casaubon, sobre las desavenencias matrimoniales[75]. La documentación revela una cierta reconciliación en fecha de 11 de noviembre[76] y, al parecer, Lavinia Busi siguió a su marido en su posterior peregrinación por las escuelas protestantes de la Provenza y del Lenguadoc[77].

Poco después, otros problemas —más graves— se cernieron sobre el profesor de Ulldecona y sobre la entera comunidad universitaria ginebrina. En efecto, el 8 de octubre, a pesar del parecer contrario de la Compañía, expresado por boca del mismo Beza, las autoridades municipales de Ginebra, acuciadas por la falta de presupuesto, decidieron prescindir de los servicios de los tres profesores de letras. Así pues, perdieron su plaza Corneille Bertram, que ocupaba la cátedra de Hebreo; Casaubon, que tenía a su cargo la de Griego; y Pere Galès, profesor de Filosofía[78] (posteriormente se despidieron también los tres docentes de Derecho: Denis Godefroy, Jacques Lect, Daniel Colladon[79]). Así pues, Galès abandonó Ginebra a finales de 1586, o a principios de 1587, y dejó en dicha ciudad a su mujer que, el 24 de mayo, se lamentó de no tener recursos para subsistir[80]. Al año siguiente, la situación económica ginebrina mejoró, pero, en una reunión de 11 de abril de 1587, los delegados de la Compañía de Pastores, tras mantener una reunión con el Consejo Municipal, ya manifestaron las dificultades para repescar a Bertram y a Galès, quienes ya habían abandonado Ginebra para siempre.

De esta etapa ginebrina sobresale su estrecha amistad con Isaac Casaubon[81]. El filólogo ginebrino lo nombra, en varias de sus obras, como fuente de las lecturas de diversos manuscritos; entre ellas, de Teócrito[82], de Diógenes Laercio

[74] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome V*, p. 130.

[75] *Ibid.*, p. 136.

[76] *Ibid.*, p. 137.

[77] Tras el arresto y muerte de su marido, Lavinia Busi continuó viviendo en el sur de Francia. Así, el 7 de diciembre de 1598 fue recibida por Isaac Casaubon, por entonces residente en Montpellier. Veáse Casaubon, *Ephemerides Isaaci Casauboni cum praetatione et notis edente Johanne Russell*, I, p. 108, citada por Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 366, n. 2.

[78] Borgeaud, 1900, p. 193.

[79] *Ibid.*, pp. 286-288.

[80] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome V*, p. 130, n. 156.

[81] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 434-435. Para más información sobre el personaje, véase Parenty, 2009. El nombre de Galès aparece escrito al lado del de Casaubon —que firma Isaak Hortibonus—, en un ejemplar de las *Icones* de Beza utilizado como álbum de Bartholomaeus Schonbinger junior, estudiante en Ginebra, conservado en Sankt Gall (véase Verzeichniss, 1864, p. 165, citado por Boehmer, Morel-Fatio, 1902, pp. 363-363, n. 6).

[82] «*Schedis quibusdam manu exaratis quinque priorum idylliorum, quas (scilicet, lectiones) ab optimo et doctissimo Galesio meo habueram*». La referencia se halla en *Isaaci Hortiboni Theocriticarum lectionum libellus,* publicado en 1586 en la edición ginebrina de Eustache Vignon, que

(en cuya edición Casaubon incorpora lecturas por sugerencia de Galès: «…*quae mihi communicavit doctissimus et charissimus Galesius»)*[83], de los escolios a Eurípides[84], de Ateneo[85], de un *Onirocriticum*[86] y del *Commonitorium* de Orencio de Auch[87].

LA PEREGRINACIÓN POR EL SUR DE FRANCIA

Tras su marcha de Ginebra, Galès se dirigió al sur de Francia, donde permanecería los últimos años de su vida entregado a la docencia en distintos colegios hugonotes del Lenguadoc y de la Provenza: Nimes (1587-1588), Orange (1588-1591) y, finalmente, Castres (1591-1593). En esta última ciudad, se vio implicado en la controversia suscitada por la predicación del exaltado navarro Gaspar Olaza[88]. La lejanía de Ginebra comportó también un distanciamiento respecto de la ortodoxia calvinista, que, con el paso del tiempo, causó la indignación de los pastores protestantes de Ginebra[89]. Olaza había llegado a Castres en 1592 procedente de Sorèze. Dotado de una oratoria muy vehemente, su actividad levantó críticas entre los pastores de Castres, que censuraron su ignorancia, así como sus errores doctrinales y teológicos. La comunidad protestante se dividió en dos bandos irreconciliables: a favor y en contra de Olaza. En el mes de febrero de 1593 tuvo lugar una conferencia de arbitraje con un resultado de compromiso mínimo: se confirmó la posición de Olaza y se decidió analizar sus posiciones doctrinales en una nueva reunión que se celebró en Caraman el 28 marzo de 1593. En esta reunión, libre de la presión ejercida por la población de Castres, se decidió suspender y excomulgar a Olaza. Este apeló

---

lleva por título: *Vetustissimorum authorum georgica, bucolica, et gnomica poëmata quae supersunt. Accessit huic editioni Is. Hortiboni Theocriticarum lectionum libellus* (la alusión a Galès se lee en la exhortación *ad lectorem* que se halla, sin numeración, tras el comentario crítico de los idilios de Teócrito). Para esta edición de Causabon, véase Parenty, 2009, pp. 53-55. En algunas ediciones sucesivas el nombre de Galès aparece bajo la forma corrupta de Gelasius.

[83] Las referencias aparecen en la edición ginebrina de 1593 (Casaubon, *Διογένους Λαερτίου περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βίβλια ἰ*, pp. 93, 105, 118-119).

[84] Parenty, 2009, p. 59. Sobre este texto, véase *ibid*., pp. 50-53.

[85] Casaubon, *Animaduersionum in Athenaei Dipnosophistas libri XV*, *ad lectorem*. Se alude a la colación realizada por Benedetto Egio de un manuscrito de la biblioteca del cardenal Farnese. Véanse Besson, 1900, pp. 279-280; y Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 435. Sobre su edición del Ateneo, véase Parenty, 2009, pp. 68-72. El actual impreso en París, BnF, ms. reserva Z, 31 —un ejemplar de Ateneo de la edición de Basilea (1535), que había pertenecido a Casaubon, recuerda que Galès le había prestado unas notas manuscritas con las colaciones de Egio. Véase Crawford, 1983b, p. 138, n. 37.

[86] Casaubon, *C. Suetoni Tranquilli de XII Caesaribus libri VIII. Isaacus Casaubon recensuit et Animaduersionum libros adiecit, Animadversiones*, p. 12.

[87] Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 478.

[88] Sobre el personaje, véase Bernus, 1900.

[89] *Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève. Tome VI,* pp. 302-307, n. 19.

al sínodo provincial, mientras continuaba su predicación en Castres, gracias al apoyo popular. La asamblea provincial, reunida el 20 de mayo en Montauban, confirmó la condena de Olaza y también la de Galès, que se había asociado al navarro. Entre los motivos de disidencia figura la cuestión del bautismo: al parecer, Galès había rehusado bautizar a una de sus hijas. Esta posición de Galès —que había impartido clases de teología en Ginebra— fue duramente criticada en un informe presente en los registros de la Compañía de Pastores de Ginebra, indignados por la deriva doctrinal de Galès y temerosos de que las ideas anabaptistas se extendieran por Lenguadoc[90].

La etapa final de la biografía de Galès —con su detención, interrogatorio, encarcelamiento, tortura, muerte en la prisión de Zaragoza, condena en efigie— resulta sobradamente conocida: Galès fue detenido el 8 de agosto de 1593 por los cónsules de Marmande (cerca de Agen) cuando, probablemente, se dirigía a Burdeos (su destino final resulta desconocido). Entre el 8 y el 9 de agosto tuvo lugar un primer interrogatorio[91] en el que colaboraron también los oficiales españoles, reclamados a tal efecto dada la importancia del sujeto. Así, el 19 de agosto, el capitán Pedro de Saravia, agente de Felipe II, alertado por la presencia de ilustres nombres en la correspondencia de Galès, informó directamente al rey y también a Martín de Idiáquez, secretario del rey y primo de Juan de Idiáquez (cuyo nombre aparecía precisamente en la documentación confiscada)[92].

En el momento de su captura, el humanista catalán circulaba con varias cajas de libros y con «algunos cuadernos escritos de su mano de sus errores y desventuras y de las disputas que ha tenido con los otros ministros[93]». Desgraciadamente, no queda ningún rastro de estos «cuadernos» que hubieran ilustrado no solo la red de contactos y corresponsables de Galès, sino también sus posiciones en materia religiosa. Los libros y manuscritos que llevaba consigo fueron entregados al Colegio de los Jesuitas de Agen[94] y siguieron la suerte de la biblioteca del colegio tras la expulsión de esta orden a finales del siglo XVIII. Sin embargo, parte de su contenido podrá ser reconstruido en el futuro gracias a la presencia del nombre de Galès o del Colegio de Agen en manuscritos e impresos dispersos por distintas bibliotecas europeas. De esta manera, podrá ser parcialmente posible recuperar los intereses intelectuales y teológicos de Galès[95].

[90] *Ibid.*, p. 304.

[91] Citado por Boehmer, Morel-Fatio, 1902, p. 361.

[92] *Ibid.*, p. 481.

[93] *Ibid.*, p. 367.

[94] Esta institución había sido fundada en 1583 por voluntad de Margarita de Navarra y del obispo de Villars. Lauzun, 1888.

[95] Sobre su biblioteca, véanse Omont, 1905; y Crawford, 1993a. Schott, *Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis*, t. III, p. 612, recuerda que, en el momento de la captura, resultó «*amissa insigni Graecorum exemplarium bibliotheca*». A los volúmenes citados en Omont y Crawford (British Library, ms. Harley 4858, 5252, 5288), deberían añadirse el Harley 4927 y

El hecho de que Galès no dejara prácticamente obra escrita dificulta el estudio de su trayectoria intelectual y académica. Quedan por ilustrar numerosos puntos clave de su biografía (en particular, los tiempos y las modalidades de su *conversión* a las posiciones reformistas) y también la estructura de su red de contactos tanto con los familiares de Agustín como con los núcleos protestantes de Italia y Ginebra. Resulta particularmente difícil de aprehender su posición en material doctrinal al carecer de documentación al respecto. Una declaración explícita sobre este tema aparece solo en el interrogatorio de 1593 (en el que Galès contempla retrospectivamente su propia evolución personal en materia de fe) y en los informes de las autoridades religiosas ginebrinas posteriores a la expulsión de Galès: su alejamiento de la *ortodoxia* calvinista lo llevó a abrazar posiciones más extremas (con la negación de la validez del bautismo), tal vez acentuando una cierta impulsividad, propia de un exiliado inquieto, ya manifestada en algún que otro momento de su vida.

Sin embargo, lo que más se elogió entre sus contemporáneos, tanto católicos como protestantes, fue su pericia filológica, puesta al servicio de los innumerables proyectos de ediciones críticas auspiciados por Antonio Agustín y su círculo. No deja de ser sorprendente que un criptoprotestante como Galès colaborara, sin tapujos, en la edición de textos particularmente sensibles, desde el punto de vista religioso, como pueden ser las actas de los concilios, el decreto de Graciano —uno de los principales textos de derecho canónico— o la obra completa de Isidoro de Sevilla; ello se debe, con toda probabilidad, a los amplios conocimientos, dominio de lenguas (latín y griego) y pericia técnica en varias disciplinas (epigrafía, numismática, crítica textual) del humanista de Ulldecona, que Agustín y Cardona supieron apreciar por encima de las diferencias en materia religiosa (en este sentido, ni en el uno ni en el otro se halla ningún tipo de alusión al respecto).

Tiempo habría para un estudio más en profundidad de algunas de estas ediciones y del contenido de su biblioteca —actualmente en curso— que permita valorar, con perspectiva moderna, la aportación intelectual de Galès y su posición en materia religiosa. Sin embargo, a la vista de los resultados preliminares, el nombre del humanista de Ulldecona debería ya escribirse en letras de oro junto al de los demás próceres de la Cataluña del siglo XVI.

Egerton 2656; Oxford, Bodleian Library, ms. Add. C.142; ms. gr. 133; Auct. S.10.25, el ms. 447 de la Hunterian Library de Glasgow, el Vat. lat. 6093 de la Biblioteca Apostólica Vaticana y tal vez el París, BnF, ms. Nouv. acq. lat. 1940. Remito a ulteriores sedes un trabajo específico sobre los libros y manuscritos de Galès.

EL INFLUJO DE SÉBASTIEN CASTELLION SOBRE LOS HETERODOXOS ESPAÑOLES DEL SIGLO XVI

Carlos Gilly
Universität Basel

Hace ya más de treinta años, en mi libro sobre España y la imprenta de Basilea durante el siglo xvi[1], dediqué muchas páginas a mostrar el influjo que sobre los exiliados religiosos españoles habían ejercido dos grandes figuras del pensamiento y religiosidad europeos: Erasmo y Castellion. Esta investigación me llevó a criticar o corregir algunas tesis preferidas de los (no por eso por mí menos apreciados y admirados) grandes maestros, entre ellos, Marcel Bataillon, de quien escribí a modo de conclusión:

> Bataillon, por ejemplo, creyó percibir la influencia de Erasmo sobre la espiritualidad española por todas partes, aún allí, donde en realidad se trataba de Lutero, como es el caso de Juan de Valdés, pero precisamente no allí, donde Erasmo dejó su huella más radical, que fue en el caso de Miguel Servet. Apoyándose en la gran autoridad del hispanista francés, ha sido posible durante los últimos decenios que no se hable en absoluto de protestantismo en la España del siglo xvi o, como mucho, reproducir el término siempre entrecomillado y sin ninguna excepción. Más aún, se llegó a sostener la tesis de que hasta los reformadores fugitivos de Sevilla radicados en Europa no habían sido sino católicos heterodoxos, pero en ningún modo protestantes. Por lo que toca a Casiodoro de Reina y Antonio del Corro, estos fueron evidentemente «heterodoxos», pero frente a la iglesia de Ginebra. Pues poco después de su huida de España devinieron ambos admiradores entusiastas de Sébastien Castellion y se cuentan entre los primeros a reelaborar en sus propios escritos los escritos del saboyardo. Verdad es que, en el entusiasmo por Castellion y en la utilización de sus escritos, a Reina y Corro se les habían ya adelantado algunos años antes otros dos españoles: el burgalés Francisco de Enzinas, quien, aún antes de su publicación, tradujo del latín al español e imprimió en Estrasburgo partes de la Biblia de Castellion. Y el valenciano Fadrique Furió Ceriol, quien no solo estimaba la traducción latina de la Biblia por Castellion como la mejor de todas, sino que asumió también en sus propios escritos la exégesis espiritualista del saboyardo en toda su radicalidad[2].

[1] Gilly, 1985.
[2] *Ibid.*, p. 440; id., 2005, pp. 309-310.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,* Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 305-349.

Merece recordarse que en las ediciones de *Erasmo y España* publicadas en vida de Bataillon el nombre de Castellion no aparece más que una sola vez, y esto a propósito del libro de Furió Ceriol, *Bononia o sobre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas*, de 1556: «Furió demuestra por la reciente traducción de Castellion una admiración sin límites». Y una segunda vez en los *Addenda y corrigenda* publicados por Daniel Devoto en la nueva edición en tres volúmenes del 1991, donde Bataillon señala escuetamente que un autor norteamericano, Donald W. Bleznick, en un corto artículo de 1959 se esforzaba en presentar a Furió «como un discípulo de S. Castellion más que de Erasmo[3]».

Y eso es todo. Nada, pues, encontramos aquí sobre el hombre que escribió la impresionante *Historia de morte Serveti*[4] y quien, a raíz del asesinato de Servet en Ginebra (1553), inauguró la lucha europea por la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia («matar a un hombre no es defender una doctrina, sino puro y simple asesinato de un ser humano[5]»), llegando a ser confidente, guía y maestro de los más conspicuos autores del exilio protestante español.

[3] En el idioma original: «… *comme disciple de S. Castellion plutôt que d'Érasme*». Bataillon, 1995, p. 554; id., 1991, t. II, p. 196. En cambio Méchoulan, 1973, p. 28, afirma que «*Ce n'est donc pas vers Érasme qu'il faut se tourner, comme le prétend gratuitement D. W. Bleznick, mais bien plutôt vers Castellion si l'on veut déceler une quelconque influence dans Bononia*».

[4] La autoría de Castellion de la *Historia de morte Serveti* está hoy sobradamente probada gracias a Plath, 1974, pp. 88-93, 270-278; id., 2014, pp. 106-115, 304-312; véase también Wierciochin, 2015, pp. 97-113; además, en los manuscritos conservados en el CUK (725/B, 1408/A, 1447/C) el título reza: *Quomodo judicatus et occisus sit Michael Servetus - ex relatione Sebastiani Castallionis (1553)*; véase *The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca*, pp. 142, 299, 307; Kovács, 2011, p. 35. Castellion pensaba incluir este texto sobre la muerte de Servet como parte del *De haereticis non puniendis*, «*Hic ponatur Serveti mors*», ed. de Bruno Becker y Mario Valkhoff, p. 25, pero el texto salió a la luz finalmente en 1612 como apéndice de Castellion, *Contra libellum Calvini*, f^os^ M2r°-M4v°. Al contrario de la reciente traducción alemana, de 2015, por Uwe Plath, de Castellion, *Gegen Calvin. Contra libellum Calvini*, pp. 319-330; los editores de las versiones francesa y española no han incluido ni el fragmento inédito del *Contra libellum Calvini* autógrafo de Castellion (Buisson, 1892, pp. 477-479), ni tampoco el texto sobre la muerte de Servet. Aparte de los extractos traducidos en 1935 por José Goyanes en Servet, *Descripciones geográficas*, pp. 324 y 349; disponemos ahora de una versión española completa de la *Historia de morte Serveti* publicada como anónima por Angel Alcalá en Servet, *Obras completas*, pp. 255-260; y de otra versión más reciente de Pablo Toribio Pérez en Allwoerden, 2014, pp. 238-245; reciente traducción francesa en Roussel, 2007, pp. 171-183.

[5] «*Hominem occidere non est doctrinam tueri sed hominem occidere*», Castellion, *Contra libellum Calvini*, f° E1v°. Los escritos de Castellion en protesta contra la quema de Servet y la persecución de los herejes son los siguientes: *De haereticis an sint persequendi*, Magdeburg, Rausch [Basilea, Oporinus], 1554; *Contra Libellum Calvini*, s. l., 1612 (escrito en 1554 en respuesta a la *Defensio orthodoxae fidei contra errores Serveti* de Calvino de 1554; *De haereticis non puniendis / De l'impunité des hérétiques*, ed. de Bruno Becker y Mario Valkhoff, 1971 (escrito en 1555 como respuesta al libro de Teodoro de Beza, *De haereticis a civili magistratu puniendis adversus Martini Bellii farraginem*, de 1554), véanse Guggisberg, 1997, pp. 107-133; Salvadori, 2009, pp. 59-83; e id., 2013, pp. 371-373; Plath, 2014, pp. 107-115, 156-174, 226-239, 252-283. Aparte de la arriba citada *Historia de morte truculenta Michaelis Serveti Hispani ex instinctu Johannis Calvini Genevae combusti an. 1553, 27 octobris*, una primera toma de posición de Castellion, incluida otra variante de su célebre frase, se encuentra ya en una *annotatio* añadida a su *Biblia*

Pero sería injusto responsabilizar al gran hispanista francés de la falta de información de autores recientes, quienes actualmente aseveran sin titubear que «la ausencia de Castellion se torna extrema en España» y que «apenas hay estudiosos hispanos que se hayan ocupado seriamente de tal autor y, por supuesto, ninguna de sus obras puede leerse en nuestro idioma[6]». Cosa esta totalmente falsa, dado que algunos libros de Castellion fueron impresos en lengua española aún antes de salir a la luz en su latín original, y bien poco faltó para que la primera Biblia completa en español hubiera aparecido traducida no de las lenguas originales, sino de la versión en latín clásico elaborada por Castellion. Y todavía hoy, en los dos últimos decenios, se han impreso textos de Castellion en publicaciones *made in Spain,* tanto en latín como en español, a pesar de no saber de quién procedían esos textos. Pero incluso ya en la España del siglo xvi, se imprimió en 1551 en Medina del Campo, en la imprenta de Adrian Gemard, una de las primerísimas ediciones del libro de Castellion con el que generaciones de niños europeos aprendieron durante dos siglos y medio a leer y a escribir en latín, *Dialogorum sacrorum ad linguam simul et mores puerorum formandas, libri iiii*[7], mientras en ese mismo año otro impresor de Barcelona obtenía la licencia para reimprimir «un libro titulado Diálogos sagrados para formar a los niños en las lenguas y buenas costumbres que tiene por autor a Sébastien Castellion[8]».

Más aún, la Biblia de Castellion de 1554 tuvo en España a un primerísimo lector y censor de calidad: nada menos que Bartolomé Carranza de Miranda, por entonces regente del Colegio de San Gregorio de Valladolid y autor de la *Censura generalis contra errores, quibus recentes haeretici sacram scripturam asperserunt,* publicada ese mismo año en Valladolid, en la que se dedica precisamente a esta edición de la Biblia el último y más severo juicio de todos los emitidos en este documento[9].

Hace ya más de medio siglo, José Ignacio Tellechea Idígoras demostró que Carranza fue el autor primordial de esta curiosa censura inquisitorial, que ordenaba no destruir, sino conservar, para poder corregir, puntualmente, los

---

sacra de marzo 1554 (*Corint* II, 10, 4): «*Si quis a nobis vinci non potest, haereticus appellatur, et interficitur: hoc vero non est haereticum vincere, sed hominem occidere*».

[6] González Manjarrés, 2006, pp. 489-490; Barches Opi, 2009, p. 26.

[7] Buisson, 1892, vol. 1, pp. 177-179, vol. 2, pp. 342.

[8] «… *libellum dialogorum sacrorum ad linguas simul et mores puerorum formandas Sebastiano Castalione autore praetitulatum*». Madurell i Marimon, 1955, p. 888; Guggisberg, 1997, p. 37; id., 2003, p. 33. Tres ejemplares de la impresión de Medina del Campo, a 34 maravedís cada uno, aparecen consignados en el Inventario de Juan de Junta en su tienda de Burgos en 1556, «3 *Dialogi Castallionis*, 34, 102», Pettas, 1995, p. 53; prohibido en 1559 en el Indice de Valdés, véase Bujanda, 1984, pp. 344-345. Un ejemplar de estos «*Dialogi sacri authore Sebastiano Castelione*» figura en la «Lista de los libros que se mandaron quemar por los Señores del Consejo en Valladolid el 2 de enero de 1558», Schäfer, 2014, t. III.A, pp. 137-141. Otro ejemplar («*Yten otro libro que se dize dialogorum sacrorum formandos*») fue confiscado ese mismo año en Sevilla en la biblioteca del doctor Constantino de la Fuente, véase Wagner, 1979, p. 79.

[9] *Censura generalis contra errores, quib[us] recentes haeretici sacram scripturam asperserunt,* Valladolid, F. Fernández de Cordoba, [1554], f[os] D2v[o]-3v[o]; véase <http://fotos.patrimonionacional.es/biblioteca/ibis/pmi/II_01373/index(4).html>.

ejemplares de más de setenta ediciones sospechosas de la Biblia[10]. Una prohibición adicional de última hora va dedicada a la Biblia de Castellion, recién salida de la prensa: «Censura prohibitoria de una Biblia impresa en Basilea por Johannes Oporinus en el mes de marzo del 1554 e interpretada por Sébastien Castellion[11]». Poco antes de su partida hacia Inglaterra, Carranza había recibido un ejemplar de esta «*noua quaedam translatio*» de Castellion, que inmediatamente juzgó demasiado peligrosa como para permitir su libre circulación. Al futuro arzobispo de Toledo le pareció, «ya desde el mismo título[12]», tratarse de una traducción hecha con el único propósito de debilitar los axiomas de la religión cristiana, destruir sus fundamentos y derrumbar toda la estructura eclesiástica. Carranza critica también el gusto del traductor por remedar el estilo de poetas e historiógrafos utilizando palabras exquisitas y hasta oscuras, como si su intención no hubiera sido otra que elegir palabras y expresiones totalmente discordantes con la versión tradicional, desvalorando la fuerza y energía de términos consagrados («*recepta iam in vsu verba*») por tantos varones, tan piadosos como eruditos, que desde los tiempos antiguos se habían dedicado asiduamente al estudio de la Biblia para bien de la república cristiana. Por eso Carranza considera indigno poner en manos de cristianos esta versión de la Biblia, aunque no niega que también se puedan encontrar en ella cosas inocuas «que podrían leerse sin peligro» («*aliqua quae sine periculo legi possent*»), pero en ningún caso tan imprescindibles como para arriesgarse a que algunos estudiosos se vieran atraídos al error, por no haberla prohibido a tiempo[13].

HETERODOXOS ESPAÑOLES EN LOS PAÍSES BAJOS

En los antípodas de Carranza se sitúa dos años más tarde otro lector de la Biblia de Castellion, el humanista valenciano Fadrique Furió Ceriol, quien, en su libro *Bononia, siue de Libris sacris in uernaculam linguam conuertendis. Libri duo (Bononia o sobre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas*) de 1556, además de demostrar «por la reciente traduccion de Castellion una admiración sin límites», como ya apuntó Bataillon, compuso en honor de esa traducción los

[10] Sobre la autoría de Carranza, véase Tellechea Idígoras, 1962b, pp. 92-94; id., 2005, pp. 209-211; Guggisberg, 1992, p. 121; más escéptico Bujanda, 1984, pp. 89-90, que atribuye a Carranza solo la puesta en orden y la redacción final.

[11] «*Censura prohibens Bibliam impraessam Basileae apud Ioannem Oporinum. Anno M.D.LIII, Mense Martio, Sebastiano Castalione interprete*».

[12] *Biblia, interprete Sebastiano Castalione: vna cvm eivsdem Annotationibus. Totum opus recognouit ipse, et adiecit ex Flauio Iosepho historiae supplementum ab Esdrae temporibus usq[ue] ad Machabaeos, itemq[ue] a Machabaeis usq[ue] ad Christvm*, Basileae, *ex officina* Ioannis Oporini, *mense martio*, 1554.

[13] Tellechea Idígoras, 1962b, pp. 141-142; Bujanda, 1984, p. 302; Guggisberg, 1992, pp. 122-123.

siguientes versos[14], de los que Castellion se sirvió en 1562 para cerrar su apología o *Defensio suarum translationum Bibliorum* contra los ataques de Calvino y de Teodoro de Beza[15] y que, a partir de la edición de 1573, no faltan en ninguna de las ediciones de los siglos XVI y XVII de la *Biblia sacra* del saboyardo[16]:

Quid de Castalionis translatione dicam? An non hic omnes interpretes, quicumque libros sacros in Latinum conuerterunt, ita uicit, ut soli ipsi primae merito deferri debeant? Certe huius ego uiri industriam, laborem, diligentiam, quam in conuertendis Bibliis posuit, tanti facio, ut quum ad manus meas eius translatio peruenisset, non potuerim mihi temperare, quin in eius laudem hosce facerem uersiculos:	¿Que puedo decir de la traducción de Castellion? ¿No supera este a cualquiera de todos los traductores de libros sacros al latín, de modo que se le debe otorgar la primacía a él solo? Verdaderamente, yo, la destreza de este varón, el esfuerzo y diligencia que puso en traducir la Biblia, la tengo en tanto aprecio, que cuando llegó a mis manos su traducción, no me pude resistir a componer estos versitos en alabanza suya:
Nescio quis ueterum uoluit, sermone [Latino *Biblia cum priscis ut loquerentur auis.*	Alguien de entre los antiguos, no sé quién, quiso que la Biblia hablara en latín como nuestros viejos antepasados.
Tentauit fecitque suis pro uiribus [omnem *Conatum. At fantur Biblia barbarice.*	Lo probó e intentó con todas sus fuerzas. Pero la biblia hablaba en una lengua bárbara.
Eusebius tentauit idem, tentauit [Erasmus; *Frustra opera est. Fantur Biblia [barbarice.*	Lo mismo intentó Eusebio, lo intentó Erasmo. Vano fue su esfuerzo. La biblia hablaba en una lengua bárbara.

[14] Furió Ceriol, *Bononia siue de libris sacris in uernaculam linguam conuertendis, libri duo*, pp. 326-327; nueva edicion en latín y español, *Bononia o sobre la traducción de la Biblia a las lenguas vernáculas*, en id., *Obra completa*, pp. 584-586. Véase también en el presente volumen el capítulo de Gert Gielis dedicado a Furió Ceriol y a su fallido proceso en Lovaina.

[15] Véase Castellion, *Defensio suarum translationum Bibliorum*, pp. 236-237. La idea de colocar estos versos al final del libro fue del impresor Oporino en una nota final al lector, p. 235: «*… non ab re fore duximus, si doctissimi viri Friderici Furii Ceriolani iudicium ac censuram, de Bibliorum uersione Seb. Castellionis, ante annos aliquot in lib[ro] ipsius de Sacris literis in uernaculam linguam uertendis ab eo expressam, hic subiiciremus. Sunt autem haec eius uerba*».

[16] Castellion, *Biblia Sacra ex Sebastiani Castalionis*, fº 6vº.

Pagninus tentauit idem cognomine *[Sanctes;* *Frustra opera est. Fantur Biblia* *[barbarice.*	Pagnino, llamado Sanctes, intentó lo mismo. Vano fue su esfuerzo. La biblia hablaba en una lengua bárbara.
Tentarunt hoc ipsum alii, sed non *[bene cessit;* *Frustra opera est. Fantur Biblia* *[barbarice*	Esto mismo lo intentaron otros. No prosperó. Vano fue su esfuerzo. La biblia hablaba en una lengua bárbara.
En tibi Castalio tentat, coelo *[auspice, idipsum;* *Successit. Ponunt Biblia barbariem.*	He aquí que Castellion intenta lo mismo, con la ayuda del cielo. Tuvo éxito. La Biblia dejó de hablar en lengua bárbara.
O opus egregium. Latio sermone *[loquuntur* *Biblia nunc tandem Castalionis ope.*	Egregia obra! Por fin la Biblia habla la lengua del Lacio, merced a Castellion.

El curioso título de *Bononia* alude al nombre del rector de la Universidad de Lovaina, el siciliano Giovanni di Bologna, quien, durante una reunión con un grupo de estudiantes españoles en torno a la Navidad de 1554, se había pronunciado abiertamente contra las traducciones de la Biblia en lengua vernácula y, en particular, había criticado a Furió por su toma de posición a favor de esas mismas traducciones[17]. En los meses que siguieron a esta discusión, el valenciano reformuló sus argumentos en dos libros, de cuya impresión se ocupó, por encargo de Oporino, el bravantino Michael Martin de Stella, un pariente de Andreas Vesalio y arrendatario, por algunos meses, de una pequeña imprenta de Basilea[18]. En el primer libro, Furió cede la palabra al rector Bologna y le deja exponer, en un largo discurso, los argumentos tradicionales contra la difusión de la Biblia en lengua vulgar, sin olvidar la anterior participación del siciliano en la censura de la Biblia de Courtray y en el consiguiente aviso de la Universidad de Lovaina con recomendación a Carlos V de prohibir las biblias vernáculas en todo su imperio[19]. En el segundo libro, el valenciano elabora, primero, un

[17] Gilly, 1985, p. 192; García Pinilla, 2003, pp. 453-455; Méchoulan, Almenara, 1996, pp. 21-22. Bononia expuso sus argumentos, también por escrito, en el apéndice final de un libro suyo (Bononia, *De aeterna Dei praedestinatione,* pp. 529-541) bajo la rúbrica «*Breuis appendix de Bibliorum versione*», que Furió parece haber tenido en cuenta durante la redacción del *Bononia*, véase François, 2015, pp. 248-254. Véase también en el presente volumen el capítulo de Els Agten dedicado a las Biblias y su traducción.

[18] Entre los no pocos libros que Michael Martin Stella imprimió, solo o con otros, durante el invierno de 1556 figuran también varias ediciones de Sebastián Fox Morcillo y la tercera edición de la Biblia de Castellion. En agosto del mismo año, Stella desapareció de Basilea sin pagar el alquiler, véanse Colón, 1980, pp. 117-130; y Gilly, 1985, pp. 191-192.

[19] Furió Ceriol, *Bononia siue de libris,* pp. 342-345; id., 1996, pp. 165-166, 584-587; François, 2015, pp. 243-254.

brillante alegato en confirmación de los argumentos propios y, después, pasa a desbaratar puntualmente la argumentación del contrario sirviéndose preferentemente, para las citas escriturarias, de la Biblia latina de Sébastien Castellion[20].

La utilización por parte de Furió Ceriol de esta versión latina fue tan audaz que no obvió ni tan siquiera la más novedosa terminología del saboyardo: *Iova* en lugar de *dominus*, *vates* en lugar de *propheta*, *genius* en lugar de *angelus*, *lotio* en lugar de *baptismus*, *patefactio* en lugar de *apocalypsis*. Más aún, además del estilo latino, Furió hizo suya buena parte del espiritualismo y antiintelectualismo de Castellion y llegó a afirmar repetidamente en el *Bononia* que la sagrada escritura no solo podía ser entendida por los simples e iletrados, sino que eran estos precisamente quienes podían comprender su contenido con mayor congruencia y perfección que los así llamados *teólogos de profesión*[21].

Los apóstoles (escribe Furió) se convirtieron en grandes teólogos no por su aprendizaje en filosofía, lenguas u otras disciplinas, pues no tuvieron ninguno (*«nam nullas didicerant»*), sino porque gracias a su fe fueron iluminados y enseñados por Dios. De ese mismo modo, puede también una mujer anciana sin letras ni formación alguna alcanzar quizá un conocimiento más exacto de la teología que muchos de los por nosotros admirados teólogos. Es esta la razón por la cual los «*homines illiterati et idiotae*» reconocieron el Evangelio con anterioridad a los letrados. Mientras que, por el contrario, nadie ha perseguido tan feroz y cruelmente a los seguidores del Evangelio como esos mismos letrados, fueran de la profesión que fuesen, «*scribae, pharisaei, pontifices, sacerdotes, reliquique* [...] *doctores*...[22]».

La fórmula recuerda, naturalmente, al revolucionario prefacio de la *Paraphrasis* de Erasmo al Evangelio de Mateo de 1522[23], pero el valenciano, en su crítica a los letrados, arriesga aquí un paso más, acercándose peligrosamente a cuanto Castellion había escrito en sendos prólogos de sus biblias latina y francesa de 1554 y 1555 contra el pretendido monopolio por parte de los teólogos del recto sentido de las sagradas escrituras:

[20] Véase un análisis detallado de la estructura del *Bononia* en García Pinilla, 2003, pp. 457-462.

[21] Furió Ceriol, *Obra completa,* pp. 446, 558, 596, 616, 618; Gilly, 1985, pp. 194-195; id., 1991, pp. 326-327.

[22] Furió Ceriol, *Obra completa,* p. 558.

[23] Erasmo de Róterdam, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, t. VII, f^os^ **2vº-**4vº. «No estoy en nada de acuerdo, óptimo lector, con quienes piensan que a los laicos e iletrados en general hay que apartarlos de la lectura de los libros sagrados, y que a estos nadie debe tener acceso sino quienes hayan estudiado durante muchos años la filosofía aristotélica y la teología escolástica, es decir, los letrados. Pero, aparte del hecho de que fueron precisamente los letrados quienes mayor resistencia opusieron a Cristo, cuanto enseñan los evangelios es cosa que atañe a todos y es accesible a todos, a los doctos y a los indoctos, y está dicho además de tal manera, que antes la comprende un idiota pío y modesto que un filósofo arrogante. En el pasado no entraba en el "*sancta sanctorum*", sino el solo sacerdote; ahora el santuario es Cristo y todos tienen acceso a él. Cristo mismo eligió como discípulos a pescadores analfabetos y algo tardos de naturaleza, pues aquellos, a quienes el mundo considera doctísimos, eran para él los verdaderos idiotas...».Véase la traducción castellana completa del prefacio en Gilly, 2005, pp. 258-260; véase, también, Wilke, 1996, pp. 165-166.

Ex his Apostoli verbis intelligi potest, sacrarum litterarum mentem divinumque sensum nullis artibus, nullis scientiis, nulla humana industria, aut memoria, aut ingenio, posse percipi. Res est divina, quam unus Dei spiritus, idem qui dictavit, novit atque docet: et quidem eos fere docet qui sunt hominum indoctissimi, infirmissimi, contemptissimi, pauperrimi, ac ignobilissimi: ne quid inde nostrae eruditioni aut artibus et excellentiis arrogemus[24].

Si quelcun donque ayant vne telle foi, courage e vouloir, s'addonne a la lecture des saintes écrittures, soit sauant ou idiot, poure ou riche, mâle ou femelle (Dieu n'a égard a personne) il les entendra vrayement, e en receura du profit, e deuiendra de iour en iour meilleur, e y trouuera de si grans tresors de sagesse celeste, qu'il s'émerueillera comment ils y étoint ainsi cachés. Mais si quelcun veut obeir a sa volonté, e retenir la sagesse mondaine […] *vn tel homme étant aueuglé par son mauuais vouloir, ne verra point l'esperit de l'écritture, ains la tirera e tordra a sa fantasie* […] *e par ainsi n'en acquerra sinon vn cuider sauoir, sans rien sauoir, par laquelle outrecuidance il deuiendra de iour en iour tant plus savant tant plus méchant, comme dit l'Aleman*[25].

La publicación del *Bononia* causó un gran escándalo en Lovaina y Bruselas; y el autor fue repetidamente encarcelado, primero por sospechas de herejía[26] y, después, por orden del mismo rey Felipe II, para hacerlo callar —«*afin de mectre frain à la trop grande liberté qu'il usurpe de dire et escripre*», como escribió la gobernadora Margarita de Parma al rector de la Universidad de Lovaina[27]—. Pero el libro tuvo también sus defensores y, entre ellos, nada menos que al arriba mencionado Bartolomé de Carranza, recién nombrado arzobispo de Toledo, quien esta vez no solo estuvo de acuerdo con la tesis central del *Bononia* sobre la traducción y difusión de la Biblia en lengua vulgar, sino que apenas se escandalizó esta vez por el repetido uso y las entusiastas alabanzas de la Biblia de Castellion, que Carranza mismo había censurado tan severamente cuatro años atrás. Prueba de ello es un interrogatorio ante la Inquisición de Sicilia de finales de enero de 1563, donde nuestro ya conocido Giovanni di Bologna, a la sazón abad de Sant'Angelo en Palermo, llegó a declarar:

… que se acuerda que hablando un día con Federico Furió Cerioliano, valenciano, de su libro, el qual es oy reprobado, dixo el dicho Federico a este testigo que el dicho frai Bartholomé de Miranda estuvo muy bien con su oppinión contenida en el dicho su libro acerca de la versión de la Escriptura. Preguntado qué oppiniones eran las que dezía el dicho Fede-

[24] Castellion, *Biblia sacra*, fº A2vº.

[25] «*Le Moyen pour entendre la sainte écritture*», en Castellion, *La Bible* (1555, fº *4vº). Una traducción latina, «*Quae via sit recta ad intelligendas sacras scripturas*» fue incorporada a la edición póstuma de 1573 y no falta desde entonces en las ediciones ulteriores de la Biblia sacra de Castellion. Véase Coronel, 2010, pp. 170, 391.

[26] Tellechea Idígoras, 1963a, pp. 43-44.

[27] Méchoulan, 1973, pp. 35, 266; Gilly, 1985, pp. 196-197.

rico que tenía en su libro con las que les dezía que estava bien el dicho frai Bartholomé de Miranda: dixo que no lo declaró; pero en el dicho libro avía algunas oppiniones malsonantes al juizio de este testigo; en particular avía una, la qual dezía que no solamente era bueno, mas necessario e conforme a la Ley de Dios que la ley estuviese escripta en bulgar en todas lenguas; que assí como era necessario el comer y el Papa no lo podía prohivir, assí no podía prohivir que la ley no estuviese escripta en todas lenguas bulgares, por seer también, como era, mantenimiento de el ánima[28].

Pero ya antes de la puesta en venta del *Bononia*, algunos de los estudiantes españoles residentes en Lovaina se habían infectado con el virus de Castellion, como aconteció al burgalés y fraile agustino Cristóbal de Sanctotis, quien, como denunció fray Baltasar Pérez en mayo del 1558 ante la Inquisición de Sevilla:

… con acostumbrar el oýdo a oyr las cosas de que primero él se espantaba, se asosegó e començó a conprar y leer libros ruynes como la Biblia de Castellón y la Ystoria de Esleydano […] Estas disputas se continuaron hasta que salió ynpresso un libro de un balenciano que se llama Federico Furió Seriolano, el cual escandalizó mucho y hecharon preso al autor dél[29].

Tanto Tellechea como A. Gordon Kinder y Fernando Domínguez Reboiras[30] atribuyen estas compras y lecturas de «libros ruynes» al jerezano y monje agustino Lorenzo de Villavicencio, pero el texto indica claramente que aquí se trata de Cristóbal de Sanctotis y no de Villavicencio, quien aquí parece actuar más como animador, si no ya como agente provocador, introducido en el grupo irénico de estudiantes españoles en torno a Pedro Ximénez y a Furió Ceriol, a quienes después traicionó, deviniendo el perseguidor más insidioso de sus antiguos amigos, a la vez que uno de los más productivos plagiarios ocupados en el *reciclaje* católico de libros protestantes.

En todo caso, Villavicencio no parece haber estado muy al corriente de la obra y personalidad de Castellion, pues en uno de sus más conocidos plagios, *De recte formando theologiae studio libri quatuor* de 1565, y a propósito de la Biblia de Castellion y de la *Biblia sacrosancta* de los teólogos de Zúrich (1544),

[28] Tellechea Idígoras, 1963b, pp. 931-934, cit. p. 934.

[29] Id., 1963a, pp. 37-38.

[30] *Ibid.*, p. 25; Domínguez Reboiras, 1998, p. 349, n. 662; Heuser, 2003, pp. 189, 204, con abundante literatura; Domínguez Reboiras interpreta este curioso reciclaje católico de obras protestantes como una prueba de una actitud conciliadora y tolerante por parte de Villavicencio, cosa difícil de admitir en un personaje que en sus cartas y avisos de 1566 al rey Felipe II no se cansaba de dar consejos sangrientos («I pues v[uesa] Mag[esta]d tiene el cuchillo que dios le a dado con potestad diuina sobre las uidas nuestras, desnúdelo y cúbralo de sangre de hereges»), véase Beuningen, 1966, pp. 168-189, cit. p. 172, denunciando en particular la impresión de un libro «contra la Inquisición y en fauor de los herejes y de la libertad con que dessean biuir», «en el qual se contienen muschas raçones con las quales procuran los autores del libro persuadir a V. Magestad dos cosas, la primera la impunición de los herejes, y la segunda, la libertad de la religión» que «holgara en extremo estar presente [en esa corte] para descubrir los autores del libro», AGS, leg. 529, nº 13: Villavicencio a Gonzalo Pérez, 7 de enero de 1566.

el jerezano transforma una frase clarísima del original de Andreas Hyperius en un confuso galimatías, convirtiendo ambas ediciones de la Biblia en una sola y haciendo de Castellion un fraile apóstata zuriqués (texto de Hyperius en primer lugar; de Villavicencio, en segundo lugar):

> Es de alabar también el gran esmero y la no menor religiosidad con que los teólogos de Zurich y Sébastien Castellion han traducido sus respectivas Biblias. Tanto si usas la una o la otra, aprecias ambas del mismo modo[31]…
>
> Y de aquí provino que intérpretes varios hayan fabricado versiones varias. Y el más reciente de todos ellos ha sido Sébastien Castellion, un fraile de Zúrich apóstata del monacato y de la católica religión, quien acometió una versión de la Biblia en la que, según su propia opinión, no falta nada para satisfacer a los más doctos tanto si te interesas más por la verdad hebraica o griega, como si buscas el valor interior, el ornamento y la elegancia de la lengua[32]…

Y al adaptar otra obra de Hyperius, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri duo*, en lugar de añadir la antología de ejemplos oratorios sacados de la Biblia de Castellion, como habían hecho otros editores, Villavicencio prefirió añadir un tercer libro, *De varia sacrarum scripturarum expositione*, sacado por comodidad de un plagio anterior, *De recte formando theologiae studio* (l. 2, c. 20), que acababa de salir de la misma imprenta de los herederos de Arnold Birckmann en Amberes[33]. Años después, sin embargo, esta adaptación *transtextual* de la obra de Hyperius, en la que, a juicio de censores más avispados, habrían quedado intactos numerosos ribetes de luteranismo o calvinismo, fue ocasión de que Villavicencio terminara sus días, cual alguacil alguacilado, envuelto él mismo en un proceso de censura inquisitorial, iniciado en España y llevado posteriormente a Roma[34].

[31] Hyperius, *De theologo,* p. 82. «*Laudantur etiam quod magna cura, nec minori religione interpretati sint Biblia, Theologi Tigurini, et Sebastianus Castalio. At qualecumque tandem exemplar delegeris, cura interim eiusmodi habeas…*».

[32] Villavicencio, *De formandis sacris concionibus,* p. 55; Domínguez Reboiras, 1998, pp. 349-350. «*Hincque factum est, vt varii varias moliti fuerint versiones. Et inter reliquos Sebastianus Castalion Tigurinus apostata a Monachatu et religione catholica omnium nouissimus versionem tentauit, in qua vt ipse arbitratur, nihil est quod desiderare vel doctissimi possint, si veritatem Hebraicam Graecamque expectes. Vel si sermonis interiorem, ornamentum et elegantiam requiras…*».

[33] Villavicencio, *De recte formando theologiae studio libri quatuor,* pp. 200 *sqq.*; id., *De formandis sacris concionibus,* pp. 251 *sqq.*; Tubau, 2009, pp. 35-36; Pérez Custodio, 2012, p. 310.

[34] Martí Alanis, 1972, p. 220; Domínguez Reboiras, 1998, pp. 349-350; Hell, 2007, pp. 242-243; Aldea Vaquero, Marín Martínez, Vives Gatell, *Diccionario de historia eclesiástica de España*, vol. 4, p. 2765; Anes, *Diccionario biográfico español*, t. L, pp. 186-189.

UN PACIFISTA ESPAÑOL DE MIDDELBURG: PEDRO XIMÉNEZ

Pedro Ximénez, por su parte, no era portugués[35], como se viene repitiendo desde el siglo XVII, sino español[36]. Había nacido en 1524 (otros dicen en 1504 o en 1514) en Middelburg (capital de la provincia de Zelanda) en el seno de una familia de comerciantes andaluces de origen converso[37]. Su abuelo era Gonzalo de Sevilla y su padre Alonso Ximénez de León, mercaderes de vinos y aceites que se habían establecido en Zelanda antes de 1504, el primero en Vergas (Bergen-op-Zoom) y el segundo en Middelburg[38]. Todavía niño fue enviado como paje a la corte del obispo de Salamanca. Tras realizar sus estudios de humanidades, derecho y algo de teología en París, Bolonia y Pavía, el joven Ximénez, hecho todo un «buen latino y griego y hebreo y buen filósofo», parece haber trabajado como secretario de los embajadores españoles Juan de Vega y Diego Hurtado de Mendoza, antes de volver a Lovaina, donde solía impartir en su casa lecciones privadas a un círculo de estudiantes[39]. En 1557 fue propuesto por orden de Felipe II para una cátedra de Derecho, una orden que Ximénez logró obviar, por no comprometer la «grande libertad en el discurso» de que lo acusaban sus enemigos[40].

Entre estos, destacaban el denunciante fray Baltasar Pérez, quien en 1558 ante la Inquisición de Sevilla acusaba a Ximénez de ser «un gran heresiarca [que] haze mucho mal a todos quantos españoles van a aquellas partes[41]», pero

[35] La fuente del error es sobre todo Miraeus, *Bibliotheca ecclesiastica,* pp. 154-155: «*Middelburgii in Walachria parentibus Lusitanis honestis ac satis copiosis negotiatorubus natus*»; yo sostuve en otro lugar que se trataba de un valenciano (Gilly, 1985, p. 426), un dato corregido por García Pinilla, 1997, pp. 179-180; y por Heuser, 2003, pp. 178-179. Heuser se inclina, más bien, por la opinión de Philippe Duplessis-Mornay, quien se refirió a él como «*Petrus Ximenès, grand théologien espagnol*».

[36] Durante el primer tercio del siglo XVI, Middelburg era el centro comercial donde se afincaron muchos comerciantes conversos. Fagel, 1996, p. 33, n. 37, ha compuesto un listado de 38 familias españolas asentadas en Middelburg durante esta época, en el que aparecen los patronímicos siguientes: «Abrío; Aguirre; Alemán; Arnedo; Burgos; Cachopin; Casas, las; Castro; Cavallero; Certoese; Díes; Gaypense; García; Gerbier; Henríquez; Hinojosa; Jaimes; Lario; Lescalles; Libano; Loo, la; López; Ortiz; Palma; Payz; Pérez; Pinto; Posque; Poza; Rodrígues; Salinas; Segura; Sevilla; Ugarte; Unibasso; Valladolid; Villamonte; Ximénes». Muchas de ellas se trasladaron posteriormente a Amberes, como las de Marcos Pérez, Martín López de Villanova, Marcos y Salvador de la Palma o Francisco Ximénez de León, hermano de nuestro Pedro Ximénez.

[37] Prins, 1927, pp. 34-35; Fagel, 1996, p. 28; id., 2006, pp. 33, 37-38, datan su nacimiento en 1504, pero este Petrus Ximenius nacido en 1504 contrajo matrimonio en 1532, véase Nagtglas, 1893, p. 1011, y nuestro Ximénez era soltero. Para De Vocht, Ximenius había nacido «*about 1614*», véase Pighius, *Stephani Vinandi Pighii Epistolarium*, p. 179; Heuser, sin embargo, se decide por 1524, apoyándose sobre todo en el «*Epitaphium Petri Ximenii*», escrito por su amigo Karel Utenhove en el verano de 1595, inmediatamente después de la muerte de Ximénez, a la edad de «*septena decennia et annum*», véase Heuser, 2003, p. 179; Id., en prensa.

[38] En 1515, durante la entrada de Carlos V en Middelburg, los mercaderes andaluces habían construido delante de la casa de Alonso Ximénez un paseo con antorchas y con dos canalillos con vino tinto y con vino blanco para los pasantes; véase Fagel, 2006, p. 37.

[39] Tellechea Idígoras, 1963a, p. 36; Heuser, 2003, p. 187.

[40] Heuser, 2003, pp. 202-203.

[41] Tellechea Idígoras, 1963a, pp. 32, 42.

también y, sobre todo, el insidioso Villavicencio, que se preciaba ante Felipe II de haberlo hecho volver de Alemania y, presuntamente, reducido al buen redil: «Truge a Pero Giménez de Colonia, hombre doctíssimo, y hice que se sugetase al Inquisidor Tileto y a la facultad teóloga de Lovayna, y pasase por su sentencia[42]». Fray Lorenzo silencia aquí, por supuesto, que la sentencia de la facultad de Lovaina había resultado del todo favorable a Pedro Ximénez, pues tanto el decano como los profesores de teología rebatieron abiertamente los «*rumores sinistros vel suspiciones*» sobre la «*magna in disputando libertate*» del acusado, declarándolo a su vez libre de toda sospecha de tener mal ánimo contra la verdadera Iglesia: «*nihil tamen eiusmodi superesse existimant, propter quod ulli catholico vel suspectus haberi possit de malevolo in ecclesiam veram animo*»[43].

La cuestión era, sin embargo, averiguar cuál era para Ximénez esa tal «*vera ecclesia*». Pues, si damos fe a la declaración de fray Baltasar, el humanista irénico habría afirmado anteriormente: «No está la dificultad en eso, sino en qual es la Yglesia a quien emos de oyr, sy la de Roma o la de Ubitemberga[44]».

Pedro Ximénez simpatizaba desde hacía tiempo con el grupo de humanistas irénicos, decididos a no tomar partido por ninguno de los dos bandos confesionales, la Iglesia de Roma y la Iglesia de la Reforma, y comprometidos en la búsqueda de un tercer camino, el de la concordia y la tolerancia y el de la vuelta a la Iglesia antigua. Apenas pasados cinco meses de su interrogatorio por la facultad, Ximénez escribía a su amigo Georg Cassander y lo animaba a proseguir con su obra sobre cómo lograr un acuerdo pacífico entre las confesiones cristianas[45]:

Faelicissimum vero successum concordiam voco Christianam; in qua vetus et perpetua religio conservatur et restituitur, et ab omnibus approbatur, iis alteri parti concessis, quae concedenda prorsus esse moderatiores omnes sanioresque Catholici confitebuntur: in iis vero, quae salva pietate admitti nequeunt, adductis contra

Para mí, el acuerdo mejor posible sería lo que yo llamo Concordia cristiana, en la que se mantiene y restituye la antigua y perpetua religión, que todos de hecho aprueban, pero concediendo de antemano a cada una de las partes lo que los católicos más moderados e íntegros consideran que se pueda conceder. En los puntos, sin

[42] Felipe II, *Correspondance de Philippe II,* p. xx; García Pinilla, 1997, p. 194.

[43] Ram, 1852, pp. 190-191. Las acusaciones *(gravamina)* contra Ximénez, las repuestas de este y las contrarrespuestas de Johannes Hessels, otrora en el archivo de Lovaina, parecen haberse perdido. En su carta a Cassander de 14 de septiembre de 1561 (*Sylloge Epistolarum,* p. 272), Ximénez escribe: «*Summa haec est: notata sunt non pauca, in quibus sententiam meam non probant. Omnia tamen fatentur esse huiusmodi, ut propter ea ne suspectus quidem aliquis haberi debeat. Dicunt se temperasse potius rigorem legum aduersus simpliciores haereticos, tantum abesse, ut illi sint authores*».

[44] Tellechea Idígoras, 1963a, p. 38; Heuser, 2003, p. 201.

[45] Carta de Ximénez a Cassander, Lieja, 8 de diciembre de 1561 en *Sylloge Epistolarum,* p. 260. Sobre la pretendida incompatibilidad radical entre los conceptos de *concordia* y *tolerancia*, puesta de moda en la historiografía a raíz de la tesis de Turchetti, 1984, véase Gilly, 1998, pp. 147-149.

sentientibus, ut sibi vere persuadeant ea, quae ab ipsis defenduntur, carere illis tribus tuis ex tuo Lirinensi verissimis orthodoxae doctrinae notis: antiquitate, universitate et consensu; nullamque doctrinam recipiendam in hujusmodis controversiis, quae illis carere demonstretur.

embargo, que no se pueden admitir en buena conciencia, se reuniría a los que piensan en contra, a fin de que se persuadan que la solución que ellos proponen, carece de las tres verdaderas notas de la doctrina ortodoxa, que señala tu Vicente de Lerins, a saber: antiguedad, universalidad y consenso. En este tipo de controversias no se puede admitir ninguna doctrina que carezca de estas tres notas.

Esa defensa de un acuerdo pacífico entre las iglesias y la actitud de tolerancia que ese mismo conllevaría era precisamente lo que más escandalizaba a los adversarios de Ximénez. Baltasar Pérez no se cansa de denunciar «la razón que dize el señor Pero Giménez, que en las cosas de la religión no a de aver ninguna fuerça, sino que se a de dexar a la libertad de cada uno que siga lo que entendiere». Villavicencio, por su parte, en una de sus relaciones al rey, denuncia al consejero de Estado y protector de Ximénez, Joachim Hopper, «de ser público fautor de los hereges y ha[ber] tenido en su casa a Cassandro herege, y es de parecer que los hereges no ayan de ser castigados sino que con suauidad se aya tratar con ellos. I en todo el tiempo que estuuo en el magistrado no se hiço justicia de herege ninguno». En realidad, Hopper era un lector entusiasta de los libros de Sébastien Castellion, y el mismo Cassander le había enviado en 1563 desde Colonia, por medio del librero Arnold Birckmann, un ejemplar del recién publicado anónimo *Conseil à la France désolée*, con algunas indicaciones de quién era el verdadero autor[46]. No es, pues, de extrañar que el primer libro que Ximénez, empujado por sus amigos, se decidió finalmente a componer, tratase precisamente de un tema tan castellioniano como el de la tolerancia con los herejes.

La información provenía esta vez de la gobernadora de los Paises Bajos, Margarita de Parma, que en una carta al conde de Hoogstraeten de diciembre de 1566 lo avisaba: «*Nous avons entendu que ung Maistre Pierre Ximenes, Espaignol, est en Anvers chez Marco Pérez, et estre après pour faire*

[46] En una carta a otro conocido de Ximénez, el frisón Aggeus Albada, de 1563-1564, Cassander descubre la identidad del autor del *Conseil* y del célebre *De haereticis an sint persequendi* de 1554: «*Libellum Gallice conscriptum, quem ad nos misisti, antea videram et legeram; curauique per Birckmannum nostrum exemplar ad D. Hopperum transtmitti* […] *Auctor huius scripti (quanquam parum refert) si nescis, est Sebstianus Castalio, cuius eiusdem argumenti epistolae partem, ad quendam eruditum virum [h. e. Nicolaus Blesdijck] scriptae, ad te mitto, cuius etiam libellus Latine et Germanice extat de haereticis non puniendi sub titulo Ioannis [sic, pro Martini] Belli[i]. Recte is mihi de falsis remediis admonere videtur, eiusque sententiae ipsa cum experientia suffragatur*». Esa parte de la carta de Castellion a Blesdijck se imprimió por primera vez en 1612 como apéndice del C*ontra libellum Calvini*, véase en Castellion, C*ontra libellum Calvini*, f^os^ O2r^o^-P2v^o^.

imprimer ung livre contre lestrois rigoureuses peynes à l'endroict des sectaires[47]». Algunos historiadores antiguos como Charles Rahlenbeck y, más recientemente, Paul Hauben, dedujeron de este paso que Ximénez era el verdadero autor del famoso libro *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* aparecido en Heidelberg en 1567[48]. Pero solo hay que leer la respuesta de Hoogstraeten a la gobernadora para constatar que se trataba de un error y que Ximénez no había estado en Amberes, sino que se había quedado en Lieja o en Colonia durante los desórdenes pasados, habiendo roto, además, sus relaciones con Marcos Pérez, por haber este «*changé d'opinion et que le dict Ximinez tient l'anchienne religion*[49]».

La información, sin embargo, no era del todo infundada. En realidad, Ximénez había redactado durante esos meses un tratado con el título *Deliberationes de modis reducendi haereticos ad meliora mitioribus remediis quibus praefigitur nomen P. Ximenii*, de cuyo contenido castellioniano solo podremos juzgar cuando reaparezca entre los «*codices Vulcaniani*» aún por clasificar de la biblioteca universitaria de Leiden[50].

De otro escrito de Ximénez sobre el tema de la tolerancia tenemos también noticia gracias a las detalladas notas tomadas por un censor de la congregación del Índice en Roma, de unas *Petri Ximenii Sententiae de Operibus Infidelium et Haereticorum ex eius autographo descriptae*[51]. De este mismo censor parece provenir el aviso de prohibición de la obra magna de Ximénez, *Demonstrationes Christianae Catholicae Veritatis*, en la que trabajó hasta el final de su vida: «*Vigilandum in tempore ne in luce prodeant quae Petrus Ximenius quidam doctus et ingeniosus Coloniae molitur de concordia Religionis Christianae*[52]». El censor, por una vez, parece haber tenido más éxito que el esperado, pues de los varios ejemplares manuscritos totales o parciales de las *Demonstrationes* que Ximenius hizo llegar a las manos de amigos, familiares o autoridades solo parece haber sobrevivido el enviado a Willian Cecil, lord Burghley, en Inglaterra, que en una subasta de 1687 se describía del modo siguiente: *Tractatus De Authoritate et Infallibilitate Ecclesiae; De Authoritate S. Scripturae; De Visibilis Ecclesiae Potestate; Petri Ximenii et Aliorum Epistolae ad Ant. Sadelium etc.*[53].

[47] Carta de Margarita de Parma al conde de Hoogstraeten de 30 de noviembre de 1566, en Génard, 1874, pp. 156-158.

[48] Rahlenbeck, 1865, p. 158; Bernus, 1895, pp. 14, 41; Boehmer, 1874-1904, vol. 2, p. 11; Hauben, 1967, p. 126.

[49] Carta del conde de Hoogstraeten a Margarita de Parma de 5 de diciembre de 1566, en Génard, 1874, pp. 158-160.

[50] El manuscrito está señalado en el *Catalogus librorum* de la Biblioteca de Leiden de 1716, p. 338b entre los *codices vulcaniani* actualmente repertoriados bajo otras signaturas.

[51] BAV, Vat. Lat. 6207, f^os^ 172rº-vº. Véase Simoncelli, 1983-1984, pp. 196-197.

[52] BAV, Vat. Lat. 6207, f^os^ 171rº-174rº. Véase Simoncelli, 1983-1984, p. 196.

[53] Para los documentos acompañantes véase la Bibliotheca Manuscripta Lansdowniana, 1807, p. 151: «Vol. XXXVIII, 56. *A Latin Letter to Lord Burghley from Dominic Lampsonius at Bruges, fending and recommending a Specimen of a Book, intended to be finished by one Peter Simenius, in*

Sin embargo, recientemente, se ha rescatado la autoría de Ximénez de un ficticio *Diálogo* entre el rey Felipe II y el duque de Parma, Alejandro Farnesio, sobre la paz en los Países Bajos, publicado a distancia de unos meses en Colonia y en Amberes con ocasión de las negociaciones de la Pacificación de Gante de 1579. El título completo es *Viri pietate, virtute, moderatione, doctrinaque clarissimi Dialogus de Pace. Rationes, quibus belgici tumultus, inter Philippum serenissimum et potentissimum Hispaniae Regem et subditos, hoc rerum statu, componi possint, explicans*[54].

El *Dialogus de Pace* venía siendo atribuido tradicionalmente al comerciante y banquero católico neerlandés Gaspar Schetz von Grobbendonck (1513-1580). Pero hace solo tres años, Peter A. Heuser, partiendo del testimonio de un médico de Colonia de 1613, ha podido probar que Ximénez había sido el verdadero autor («*Orationis de pace Belgica* […] *Metellus Ximenium authorem [esse] mihi est fassus*»[55]). En confirmación de la autoría de nuestro Ximénez, podríamos añadir otros testimonios aún más cercanos a los hechos, como el del inquisidor de Lieja Antoine Ghenart en una carta al obispo de Gante Willhelmus Lindanus, en la que se queja de que el *Diálogo* de Ximénez no es solamente político, pues, aun sin contener nada contra la religión, concede demasiadas ventajas a los herejes:

> No pocos defienden a Ximénez y su Diálogo con la excusa de que se trata de un libro político en el que no se afirma nada contra la religión, aunque el consejo allí propuesto no dejará de disgustar con razón a otros muchos, por parecer demasiado favorable a los herejes y concederles bastante más de lo debido[56].

Y en las memorias del poderoso y tolerante regidor de Ámsterdam, Cornelis Pieterszoon Hooft (1547-1627), viene atribuido el *Dialogus de Pace* dos veces a Ximénez: la primera a propósito de la libertad de religión concedida a los husitas en el siglo xv para pacificar el país («*ende zyn landt te bevredigen, den Hussiten haere religie moeten vrylaten?* [Ximenum *de pace*, p. 39]», y la segunda sobre una frase de Tertuliano de que, en las cosas de la fe, no hay que perseguir a nadie («*vandyen ouden leraer Tertulliano, tot wyens thijden de Christenen nijet alleen nyemandt om geloofszaecken vervolchden* [Ximenus in *Dialogus de pace*, p. 21]»[57]).

El Diálogo entre el «Rex» y el «Dux» se abre con la presentación de este último al monarca de un informe muy razonable sobre el modo de pacificar los Países

behalf of Q. Eliz. and her affairs, October 1583. 57. A Second Latin Letter of Dominic Lampsonius at Liege to Lady Cecil, to further Dr. Dethick's request to Lord Burghley her Husband, October 1583».

[54] Existen dos ediciones coetáneas; Colonia, Gottfried von Kempen, 1579; y Amberes, Henricius, 1579.

[55] Heuser, 2013, pp. 389, 405.

[56] García Pinilla, 1997, p. 202: «*De Ximenio excusant plerique quod Dialogus ille politicus sit, nihil contrarium religioni continens, licet consilium quod proponitur, tanquam nimium favens haereticis pluraque quam expediat illis concedens, multis non immerito displiceat*».

[57] Hooft, *Memoriën en adviezen*, pp. 150, 167.

Bajos y sobre el grado de libertad de religión que el rey debería conceder a los habitantes de esos estados, estando claro que ni los luteranos ni los calvinistas de allí estarían nunca dispuestos a verse privados de la, como ellos dicen, libertad de sus conciencias, tras la pacificación de Gante de 1576[58]. Ante la reticencia del rey, el interlocutor insiste en la necesidad de consenso, restitución y amnistía y ofrece soluciones viables que van más allá de lo propuesto cuatro años antes por Fadrique Furió Ceriol en sus famosos, pero desconocidos, *Articuli seu Pacis inter Philippum Hispaniarum regem et Hollandiae et Zelandae confederatos conciliandae capita decem, Auriaco Principi per Metellum Furii Caeriolani nomine transmissa*[59]. Ximénez propone como solución general, la introducción en los Países Bajos de la paz de religión («*Religionsfrid*»), con la libertad de mantener iglesias de las confesiones minoritarias tanto en las zonas de mayoría protestante como en las de mayoría católica[60], e invita al rey y a sus consejeros a no precipitarse en declarar herejes a tanta buena gente, honrada y moderada que, aún en sus mismos errores, continúan siendo hijos de Dios y herederos de la vida eterna, bastando que retengan el símbolo de los apóstoles y los credos de Nicea y Atanasio[61]. El *Dialogus* de Ximénez no desmerece en nada de la *Consultatio* de Cassander, de la *Via regia* de Witzel y hasta del *Conseil à la France désolée* de Castellion[62].

CASTELLION EN CASTELLANO: LAS TRADUCCIONES DE FRANCISCO DE ENZINAS

Entre los españoles que trataron personalmente con Castellion, figura, en primer lugar, el burgalés Francisco de Enzinas. Se conocieron en Basilea hacia 1546 donde ambos frecuentaban la imprenta de su común amigo Oporino, y trabaron tan estrecha amistad que Enzinas tradujo al castellano e hizo imprimir algunos de los libros de la provocadora versión latina del *Antiguo Testamento* de Castellion, aún antes de que estos se publicaran[63].

[58] [Ximénez], *Viri pietate, virtute, moderatione, doctrinaq[ue] clarissimi; Dialogus de pace,* p. 13.

[59] Texto e historia de la transmisión de estos *Articuli pacis* de 1575 en Gilly, 1985, pp. 197-199; véanse, también, Furió Ceriol, *Obra completa*, pp. 36-37; Almenara Sebastià, 2006, pp. 31-34; y Heuser, 2013, pp. 432-434. No hay que olvidar que fue Jean Matal, el común amigo de Furió y de Ximénez, quien difundió ambos textos.

[60] [Ximénez], *Viri pietate, virtute, moderatione, doctrinaq[ue] clarissimi; Dialogus de pace,* p. 24.

[61] *Ibid*., pp. 137-139.

[62] Sobre estos escritos de Cassander y Witzel, véase Gilly, 2005, pp. 281-284. Sobre el *Conseil* de Castellion, véase Guggisberg, 1997, pp. 208-218.

[63] Gilly, 1985, pp. 347-349. De los cuatro libros traducidos por Enzinas del latín de Castellion solo el *Psalterium* (Basilea, Oporino, 1547) se había anteriormente impreso, Buisson, 1892, vol. 2, pp. 355-356. Ya, en 1549, Conrad Gessner en Zúrich sabía que Enzinas estaba traduciendo el Antiguo Testamento al español, véase Gessner, *Partitiones Theologicae*, Zúrich, 1549, fº 15rº: «*Vetus Testamentum uir doctus et pius quidam hodie in Hispanicam linguam transfert. Nouum ante annos aliquot Fr. Dryander transtulit*».

Los libros del Antiguo Testamento traducidos por Enzinas y publicados (con la falsa marca de S. Gryphus) en la imprenta de Augustin Friess, a quien Enzinas mismo había hecho venir de Zúrich a Estrasburgo, son los siguientes:

— *El Psalterio de David tradvzido en Lengua Castellana conforme à la verdad Hebraica*. En Leon, en casa de Sebastián Grypho, año de M.D.L. (pero en [Estrasburgo, A. Friess], 1550), en-8°, A1-Z8.

— *Los proverbios de Salomon declarados en lengua Castellana conforme à la verdad Hebraica*. En Leon, en casa de Sebastian Grypho, año de M.D.L. (pero en [Estrasburgo, A. Friess], 1550), en-8°, A1-M8, N4, f^{os} 1-99; Z8.

— *Libro de Iesvs hiio de Syrach. qv'es llamado, el Ecclesiastico, traduzido de Griego en lengua Castellana*[64]. En Leon, en casa de Sebastián Grypho, año de M.D.L. (pero en [Estrasburgo, A. Friess], 1550), en-8°, A1-A8, f^{os} [3], 1-109.

— *Exemplo de la Paciencia de Iob*, En Leon, en casa de Sebastián Grypho, año de M.D.L. (pero en [Estrasburgo, A. Friess], 1550), en-8°, A1-G8, H4, f^{os} [1]-60.

Como muestra del estilo elegante y del modo de traducir de Enzinas del latín clásico de Castellion al castellano confrontemos el séptimo capítulo del Libro de Job en ambas versiones:

Es assy, que el hombre tiene un cierto espacio de tiempo en la tierra, y sus días son como los días de un obrero. Así como desea el siervo estar a la sombra, y como el obrero espera su salario, así passo yo los meses calamitosos, y me son contadas las noches llenas de trabajos.	*Habet sane certum spatium in terris homo, suntque dies eius símiles dierum mercenarii. Ut anhelat umbram servus, utque sperat mercedem suam mercenarius, sic ego menses habeo calamitosos, et mihi laboriose numerantur noctes.*
Si estoy echado, pienso cuando me tengo de levantar, y passando toda la noche desde la tarde, me quebranto dando buelcos hasta la mañana.	*Si decumbo, cogito quando si[m] surrecturus, et metienda nocte sera iactationibus ex[s]atior usque ad diluculum.*

[64] Utilizo los ejemplares ejemplares de la Oesterreichische Nationalbibliothek (OeNB) de Viena, pero hay ejemplares en Madrid (colección Usoz), en Múnich, París y ahora están disponibles también en internet; pero, aparte de García Pinilla y de Bergua Clavero en España y Gérard Morisse en Francia, nadie parece conocer la historia de estas ediciones.

Todo mi cuerpo está vestido de podrición y de suciedad de la tierra y mis cueros llenos de llagas y de materia. Mis días se consumen más presto que una trama, sin aver ninguna esperança.

Corpus habeo pu[t]re, et terreis obsitum sordibus, pellem ulceratam atque spurcam. Aevum meum trama celerius sine ulla spe consumitur.

Acuérdate que mi vida es un viento, y que mis ojos nunca verán más el bien. Los ojos de los que al presente me vey[a]n, nunca más me mirarán. A grand pena tu abrás puesto en my tus ojos, quando yo seré ya consumido.

Memento vitam meam esse ventum, neque rursus meos oculos visuros esse bona. Non iam me spectabunt oculi cernentium: vix oculos in me conieceris, cum ego periero.

Como una nube se consume, y se va, así tanbién el que desciende al infierno no torna. Nunca torna más a su casa, ni tanpoco le conosce más su lugar mismo.

Ut consumpta nubes abit: sic qui descendit in orcum non adscendit, non deinceps domum suam repetit: nec eum suus amplius agnoscit locus.

De manera pues que yo no cerraré mi voca, ni dexaré de hablar, y lamentarme en tan grand congoja y tristeza de mi espirito y de mi alma. Soy por ventura yo una mar, o, una ballena, para que tú me pongas guarda?

Igitur ego meum os non continebo, quo minus in animi mei et mentis angore ac moerore loquar atque querar. Num pelagus ego sum? aut cetus? ut tu mihi custodiam adhibeas?

Quando yo pienso que mi cama me ha de consolar, y que mi lecho ha de mitigar mis querellas, tú me vienes a espantar con sueños, y me atormentas con visiones de tal suerte, que mi ánima desea más estar muerta y ahorcada, que estar dentro de mis miembros. Yo no quiero vivir para siempre, déxame estar, pues que mi vida es tan vana.

Quod si cogito fore, ut me meus lectulus consoletur, ut meam levet querimoniam meum cubile: tu me perterres insomniis, spectrisque perturbas, adeo ut meus animus suspendium malit, et mortem, quam meos artus. Nolo vivere perpetuo: missum me fac, quum tam sit inanis aetas mea.

Qué cosa es el hombre, para que tú le tengas en tan grand estima, que hagas d'él tanto caso, y tengas d'él cada día tan particular cuydado, y le prueves de hora en hora?

Quid est homo ut eum tanti facias, eius ut rationem habeas ? Eumque quotidie cures, et per singula momenta explores?

No te apartarás jamas de mí? no me darás si quiera un poco de espacio para tragar mi saliva? Sea así, yo pequé: Qué quieres yo te haga, si tú tienes respeto a los hombres?

Quandiu me non omittes, non laxabis? dum meam glutim salivam. Peccaverim, quid tibi faciam homines observanti?

Por qué me has tú hecho contrario a tí? de tal suerte, que yo mismo me he agraviado? o, por qué no quitas tú mi peccado, y deshazes mi falta? Pues que quando al presente yo fuere puesto en la tierra, aun que me busques con grand vigilancia, no me hallarás.

Cur me tibi contrarium fecisti, ut ipse mihi sim oneri? Aut cur non peccatum meum tollis, et crimen aboles, qui cum iam humi iacebo, si me vigilanter conquiras, nusquam ero.

(*Exemplo de la Paciencia de Iob*, «Lyon, Gryphus» [Strassburg, Fríes], 1550, B ii-iiii).

(*Biblia, interprete Sebastiano Castalione*, Basileae 1551, f° AA 2r°).

Enzinas traduce el Libro de Job y el Psalterio siguiendo literalmente el texto latino de Castellion, mientras que en los Proverbios, amplificando la versión del saboyardo, parafrasea en muchos lugares y hasta introduce pasajes de otros libros bíblicos. En la traducción del Libro de Sirácida, Enzinas dejó sin traducir todos los lugares que Castellion había señalado con una «L», es decir que solo se encontraban en la Vulgata, e hizo una nueva división de los capítulos. Pero en todos los cuatro libros Enzinas siguió el modelo clasicista de la traducción de Castellio: *Querenappuca* (otros: *Cornustibii*, *Cerenaphuch*); Vergilias (otros: *Hyades*, *Pleiades*); *Pluton* (otros: *infernus*); *Augustus supremus* (Enzinas: *soberano*; otros: *sanctus, altissimus*). En el lugar de Iesus Syrach 24, 32 («*Haec omnia [(L) vitalis*] est liber foederis Supremi Dei») Enzinas traduce: «Y esta sapiencia, y toda esta divina excelencia que digo, se contiene en el libro de la confederación hecha con el soberano Dios»; y en el mismo libro Syrach 45,12, reproduce también en mayúsculas la inscripción en la túnica de Aarón: «CLARITAS ET INTEGRITAS = CLARIDAD Y PERFECTIÓN»; una inscripción esta que no se lee en ninguna Biblia. Parece, pues, que Enzinas, siguiendo a su amigo Castellion, no tenía nada en contra de enriquecer la Biblia con textos complementarios, aunque no podemos decir, por haberse perdido el manuscrito, si en su versión castellana completa de la Biblia el burgalés hubiera llegado tan lejos como su modelo saboyardo, quien completó la laguna histórica desde el tiempo de los macabeos hasta el nacimiento de Cristo añadiendo simplemente los textos de Flavio Josefo.

Pero Enzinas tenía planes más ambiciosos. El burgalés, quien ya en 1543 había traducido el Nuevo Testamento al español partiendo del texto de Erasmo, se propuso traducir un decenio más tarde todo el Antiguo Testamento a la misma lengua siguiendo de nuevo el texto de la *Biblia latina* de Castellion. Y esta versión de la Biblia entera en español, para la que Enzinas había hecho grabar unas seiscientas imágenes y fundir unos tipos de letra magníficos (que

luego utilizó Oporino en la segunda edición de Vesalio, *De corporis humani fabrica* de 1555), Enzinas la quiso hacer imprimir en Ginebra, gracias a la ayuda del mismo Calvino, quien se había ofrecido a buscar comanditarios entre los comerciantes de Ginebra para financiar la impresión. Solo la muerte temprana de Enzinas, antes de la realización del proyecto, evitó al reformador de Ginebra la afrenta más infamante de su vida: financiar y publicar en su misma ciudad, para edificación cristiana de sus enemigos en el campo político, la versión de la *Bibli*a de sus mayores enemigos en el campo religioso[65].

LA INTERNACIONAL CASTELLIONIANA: MARCOS PÉREZ DE SEGURA

Admiradores y continuadores de Castellion (como lo eran también de Erasmo) fueron los dos fugitivos del monasterio de San Isidoro de Sevilla: Casiodoro de Reina y Antonio del Corro. Ambos protegidos en Amberes por Marcos Pérez[66], el riquísimo comerciante sevillano y jefe del comité calvinista de la ciudad, en cuya casa, como hemos visto arriba, Pedro Ximénez presuntamente «*était après pour faire imprimer ung livre contre les trois rigoureuses peynes à l'endroict des sectaires*». Pérez, que se había propuesto nada menos que comprar al rey Felipe II la libertad de religión para los Países Bajos por la cantidad de tres millones de florines en oro[67], tuvo que abandonar Amberes en abril de 1567 ante la inminente llegada del duque de Alba y fijó su residencia en Basilea. Rico hombre de negocios, banquero cosmopolita y consumado políglota, como lo retrata Pierre Ramus en 1571, Marcos Pérez dominaba cinco idiomas (holandés, alemán, italiano, español y francés), amaba la literatura y hasta se expresaba elegantemente en latín[68]. En Basilea

[65] Gilly, 1985, pp. 344-349; Enzinas, *Epistolario*, pp. 471, 584-585; Guggisberg, 1997, pp. 51-52, 59; Bergua Cavero, 2006, pp. 141-145; Morisse, 2008, pp. 365-371.

[66] Marcos Pérez de Segura nació en 1527 en Middelburg (véase Prins, 1927, p. 98) en el seno de una conocida familia de conversos sevillanos. Siendo Marcos aún niño, su padre, Luis Pérez, se trasladó con toda la familia a Amberes. Ambos abuelos de Marcos Pérez aparecen el padrón de conversos sevillanos habilitados en 1510 por la Inquisición, véase Guillén, 1963, pp. 49-98: «nº 22: Luys Pérez, lençero, y su madre […]; nº 391: Antonio de Segura, trapero», véase Gilly, 1985, p. 422; Marnef, 1996, pp. 96, 239. En su nueva edición del padrón, Gil, 2000-2008, vol. 1, pp. 245-246, añade las cantidades pagadas en 1510 por cada uno de estos conversos para comprar de la Inquisición su libertad por un total de 60 000 ducados (Pérez, Luis: 60 ducados; Segura, Antonio: 700 ducados), pero ignora que en 1566, pero esta vez por tres millones de florines en oro, un nieto de estos dos conversos intentó hacer lo mismo con el rey Felipe II para obtener la libertad religiosa para todos los Países Bajos. Gilly, 2001, pp. 298-299.

[67] Véase la historia de estas negociaciones en Gilly, 2001, pp. 295-329.

[68] Citado por Welti, 1976, p. 265; Ramus, *Basilea ad Senatum populumque Basiliensem*, pp. 32-33: «*Te vero, Marce Peresi, etsi Basiliensi civitate donatum, tamen academiae vel hospitem praecipuum, vel certe municipem, quibus tandem laudum argumentis appellem? Etenim opibus magnis abundare, commercia cum omnibus christiani orbis gentibus perampla exercere; scire flandrice, germanice, italice, hispanice, gallice: imo luculenter et eleganter latine; liberalium*

entró, desde el primer momento, en contacto con los ciudadanos prominentes de la ciudad. Interesado en conocer a un buen predicador, sus nuevos amigos, como Bonifacius Amerbach y Theodor Zwinger, le recomendaron a Johann Brandmüller, pastor de la parroquia de San Teodoro en la orilla norte del río Rin y uno de los dos albaceas que custodiaban los manuscritos inéditos de Castellion. Este hecho indignó tremendamente a Guglielmo Grataroli, un médico calvinista italiano residente en la ciudad, quien no tardó en amonestar a Pérez por haberse dejado embaucar por los miembros y fautores de la secta de Castellion:

> *Et iam pridem mihi dixit dominus Marcus Peres, civis Antverpiensis et hic habitans, fuisse ex eis aliquem vel plures, qui illi solum ac prae aliis commendarunt Brenmüllerum, concionatorem Transrhenanum. Ego illi domino Peres tunc respondidi et monui ut debui. Satis scio me non placere iis qui illius, nempe Castalionis, sententiam (ne dicam: sectam) sequuntur et extollunt*[69].

La reacción de Pérez no fue otra que la de hacer caso omiso de los consejos del intransigente Grataroli y apoyar financieramente a la viuda y a los hijos de Castellion empleando algunos en su servicio[70].

En una carta escrita el 28 de abril de 1570 desde Basilea, nuestro mercader *castellionista*, como Guggisberg nombra a Marcos Pérez, confesaba abiertamente al diplomático francés Hubert Languet cuál consideraba ser la causa de los mayores males en la iglesia de Dios. Lejos de derivarse estos de las divergencias en la doctrina o de la multitud de confesiones de fe, la causa primordial consistía, según Pérez, en la obstinación e intolerancia con que los dirigentes de todas las iglesias imponían sus convicciones personales como dogmas infalibles y vinculantes para la salvación.

> A mí me parece que una opinión, que veo enraizada en los cerebros de todos los ministros de la Iglesia, sean de la Romana, la Luterana o la Reformada, ha sido siempre y continuará siendo causa de grandes males en la Iglesia de Dios. Es a saber, que aquellos que gobiernan la Iglesia no pueden errar. Porque de aquí surge la obstinación que tienen los unos y los otros en mantener aquello que una vez ha sido recibido, sin querer nadie ceder en algo por nada del mundo. En cuanto a mí, no sé si yo pecaré

---

artium studia coluisse, sacras imprimis literas evolvisse, de tam variis saeculo nostro, tamquam discrepantibus theologorum judiciis rectissima selegisse, magna quaedam in te raraque ingenii atque industriae encomia sunt. Sed opibus amicos et cives tuos juvare […] *linguarum communione cum tan differentibus populis doctis indoctisque scripto linguave communicare, e religionis intelligentia non orationis ornatum, sed cultum vitae melioris exquirere, afflicta Christianae ecclesiae membra consilio, opera, pecunia, cohortatione, periculo etiam salutis ac vitae instruere, tueri, sustentare, consolari, propugnare, in eoque summum sibi bonum collocare*»; Gilly, 1985, p. 510.

[69] Rotondò, 1974, pp. 286, 294-297; Id., 2008, pp. 501, 727; Gilly, 1985, p. 358.

[70] Después de la muerte de Pérez, acaecida en 1572, su viuda Úrsula López de Villanova se llevó consigo a Duisburgo a Sara Castellion (nacida en 1554) y a Bonifacio Castellion (nacido en 1558), facilitando a ambos una adecuada educación y aprendizaje, véase Guggisberg, 1997, p. 234.

> mucho por creer que, en tanto los gobernadores de la iglesia son hombres, no pueden evitar de errar y que tanto más les será necesario tratar de aprender y corregirse, tendiendo a la perfección. ¿Pero qué sucede en realidad? Algunos reconocen ciertamente que su propia Iglesia no es ni mucho menos pura del todo y que en ella abundan los defectos, pero esto no son más que propósitos generales, pues en cuanto se toca a los casos particulares, entonces la música suena de muy otra manera [...] Yo creo que las buenas gentes tienen miedo de su propia sombra[71].

Entre los protegidos de Marcos Pérez en Basilea, hay que mencionar, en primer lugar, al traductor de la Biblia al español, Casiodoro de Reina. Pérez había protegido a Casiodoro en 1564 en Amberes, después de su fuga de Inglaterra[72], y ahora, en Basilea, le ofreció de nuevo albergue en su propia mansión (en el Engelhof) durante el año y medio que precedieron a la impresión de la Biblia[73]. Al mismo tiempo, Pérez defendió a Casiodoro de los rumores y acusaciones de los calvinistas españoles en París y Fráncfort del Meno[74] y subvino finalmente a los costes de la impresión en la oficina tipográfica de Thomas Guarin, que se concluyó finalmente en la última semana de junio de 1569.

[71] «*Il me semble qu'une opinion que je voy enracinée aux cerveaux de tous Ministres d'Eglise, soit Romaine, Lutheriane ou reformée, ha esté tousiours et sera cause de grans maulx en l'Eglise de Dieu. C'est a sçavoir, que ceux qui gouvernent l'Eglise ne peuvent errer. Car d'icy vient l'obstination que les ungs et les aultres ont a maintenir ce qu'une fois ha esté receu, sans vouloir ceder les ungs aux aultres au moyndre poinct du monde. Quant à moy, je ne scay si je pecheroye fort a croyre, que d'aultant que les Gouverneurs de l'Eglise sont hommes, ils ne peuvent laisser d'errer et que tant plus seroyt necessaire de tascher tousiours a apprendre et se corriger, tendant a la perfection. Mais quoi! Quelques ungs confessent bien que leur Eglise n'est point du tout pure et qu'il y a des faultes, mais ce ne sont que des propos generaux, et quant on viendroit aux cas particuliers l'on y chanteroit tout aultrement* [...] *Je croy que les bonnes gens craignent leur propre ombre*», carta de Pérez a Languet de 28 de abril de 1570, autógrafo en Zúrich, Staatsarchiv, E II 368, 609rº; véanse Rotondò, 1974, pp. 297-298; Gilly, 1985, pp. 414-415; y Nicollier, 1995, p. 537. Véase un extracto de la carta en francés moderno en Bernus, 1895, p. 30.

[72] Boehmer, 1874-1904, t. 2, p. 172; Hauben, 1967, p. 125; Kinder, 1975, p. 39.

[73] Reina, *Expositio primae partis capitis qvarti Matthaei, commonefactoria ad Ecclesiam Christi, De periculis piorum Ministrorum Verbi in tempore cauendis*, fº a2vº; Id., 1988, p. 12; Boehmer, 1874-1904, t. 2, pp. 222-223; Gilly, 1985, p. 409: Casiodoro agradece la hospitalidad de Pérez con las palabras: «*Perezii mei domus, qui ut de me fuit semper egregie benemeritus, ita etiam tunc charitate ac pietate insigni, neque a me aut a quouis alio, qui illius beneficientiam sit expertus unquam satis laudata me periculose decumbentem, familiolamque meam in domum suam transtulerat, curabatque tum aegrotos, tum recte valentes humanissime*»: «La casa de mi querido Marcos Pérez, el cual, del mismo modo que siempre fue egregiamente benemérito conmigo, así también entonces con caridad y piedad insigne y no suficientemente alabada por mí ni por ningún otro cualquiera que alguna vez haya experimentado, me había trasladado a su casa a mí, que estaba peligrosamente postrado, y a mi familia, y cuidaba humanísimamente tanto a los enfermos como a los que estaban bien de salud» (trad. de F. Ruiz de Pablos en Reina, «Comentario al Evangelio de Juan», p. 370).

[74] «Del hereje Marcos Pérez al Español que imprimía la biblia en Paris, scripta en Basilea a 30 de junio de 1568», véase AGS, Estado, leg. K 1509, nº 80; texto completo en Bernus, 1895, pp. 42-43, y en *Archivo Documental español, XIV. Negociaciones con Francia*, vol. 9, Madrid 1959, pp. 494-496; Gilly, 1985, p. 391.

LA LUCHA POR LA PALABRA LIBRE: CASIODORO DE REINA

En Basilea, como anteriormente en Estrasburgo, Casiodoro encontró entre los profesores de la universidad, los refugiados y hasta los teólogos un ambiente intelectual muy propicio a sus ideas. Y cuando en 1570 decidió definitivamente trasladarse con su familia a Fráncfort, el *antistes* filoluterano de Basilea, Simon Sulzer, recomendó calurosamente a Casiodoro a los colegas de la ciudad del Meno como hombre querido de todos («*nobis certe charus et acceptus*») por su sincera piedad, sus cándidas costumbres, su aborrecimiento de las controversias teológicas y su aplicación al estudio de las escrituras, al contrario de tantos otros exilados, los cuales infectados como estaban algunos por dogmas siniestros, *«dogmatibus sinistris infectos»,* no hacían sino perturbar[75]. Los detractores calvinistas de Londres, al contrario, y en particular el sucesor de Calvino en Ginebra, se negaron totalmente a extender al español cualquier tipo de recomendación («*ie ne le vous accordarai iamais*»), impidiéndole de nuevo cualquier carrera eclesiástica[76].

En realidad, de lo que los calvinistas franceses y españoles en Londres acusaban a Casiodoro era de ser un admirador de Servet y de haber dicho «*que Servet estoit vng grand homme, et que s'il eust vescu, il eust faict grand profit à nostre nation*»; de haber besado su libro y declarado no haber entendido la Trinidad hasta leer a Servet; de haberse opuesto a la fundación de una iglesia española en Ginebra «*pour la cruauté du Magistrat*»; de poseer un libro impreso cuyo tema era no quemar en ningún caso a los herejes («*qu'on ne debuoit point brusler les heretiques*»); y entre otras muchas cosas más, finalmente, haber escrito desde Ginebra una carta nada menos que a Sébastien Castellion llamándolo por añadidura docto y piadoso varón («*qu'il a escript vne letre a Castalio le suscript de laquelle estoit Docto et pio viro Sebastiano Castalioni* […] *laquelle Cassiodore*

[75] *Ibid*., p. 408.

[76] *Ibid*., pp. 408-409. *Correspondance de Théodore de Bèze. Tome XIII*, pp. 73-80. Merece la pena recordar algunos pasajes de esta larga carta de Teodoro de Beza a Casiodoro de Reina de 9 de marzo de 1572: «*Vous diriez, à vous ouir, que vous avez semé par le monde jusques aux terres neufves vos grandes et si evidentes preudhommies, qu' en chasque nation on vous ait dressé des trophees de vos prouesses. Et cependant, qui estes-vous, je vous prie? Vous avez trotté comme vostre compaygnon Corran, d'Orient en Occident, et quoi que soit, vous aultres trouvez tousjours moyen d'eschaper là où les aultres demeurent, et sur cela vos tesmoignages perpetuels sont fondés. Ainsi a faict Corran arrivant en Angleterre si chargé de tesmoignages, pource que vous n'estes moins hardis à demander que plusieurs sont faciles à outtroyer, du nombre desquels (je di de ces derniers) je cognoy tous les jours que j'ay esté plus que je ne seray, s'il plaist à Dieu. En somme, vous ne sauriez avoir plus de tesmoignages ny meilleurs que je vous souhaitte en ce temps si maulvais et subject à tant de calomnies. Mais que vous vous puissiez attribuer ce tesmoignage perpetuel, je ne le vous accorderay jamais, puis que par vostre confession mesmes vous avez esté tant empesché à respondre à ceux qui ont attesté contre vous, tant en Angleterre qu'en Allemagne, et c'est à vous à regarder comme ceste perpetuite s'accorde avec la verité* […] *Quant au reste, vous m'auriez faict et escrit et imprimé mille confessions, d'aultant que je say jusques où les hommes se peuvent desguiser pour venir à leurs atteintes, et sur tout ceux de vostre nation,* […] *je ne pense vous faire tort de ne m'asseurer du tout de vostre innocence, comme si jamais vous n'en auriez esté soupsoné*».

envoyoit de Geneue»)[77]. Lo más curioso del caso es que entre los acusadores de Reina en Londres se encontraban dos personajes, Gaspar Zapata y Francisco de Ábrego, que en realidad estaban a sueldo de la Inquisición española, la cual en el fondo tenía el mismo doble interés que los calvinistas teledirigidos por Ginebra: impedir a toda costa que Casiodoro continuara su traducción de la Biblia y boicotear al mismo tiempo el funcionamento de una iglesia española en Londres con un «relapso» de la Inquisición como cabeza o con un admirador de Castellion como pastor[78].

No disponemos de espacio suficiente para analizar detalladamente aquí las evidentes influencias castellionianas en todos los escritos de Casiodoro de Reina, retrazables ya en la *Hispanica Confessio fidei*[79], redactada por él en latín en 1560 para obtener una iglesia de lengua española en Londres, y presentes también en su versión española, publicada en Fráncfort del Meno en 1577: *Confesión de fe hecha por ciertos fieles españoles, que huyendo los abusos de la iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisición d'España hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recebidos por hermanos en Christo*[80]. Pero sí para afirmar que ambas confesiones no corresponden en absoluto al tipo de confesión de fe en vigor entre los protestantes de entonces, como he expuesto en el análisis de ambas en otra ocasión[81].

Al contrario de todas las otras confesiones evangélicas y reformadas, Casiodoro sitúa la inspiración directa del Espíritu Santo en el corazón del creyente a un mismo nivel de autoridad como la Biblia y proclama la libertad absoluta en anunciar la palabra. No es pues de extrañar que Casiodoro solo nombre la Biblia como de paso y siempre en segundo lugar, que acepte la disciplina de

[77] Véanse las actas de acusación, sacadas de un manuscrito deteriorado de Fráncfort del Meno (Stadtarchiv, Französische reformierte Gemeinde, B 165, f[os]. 589-602) en KINDER, 1975, pp. 101-103. Una copia en mejor estado y sin lagunas se encuentra en el mismo archivo de Fráncfort del Meno (Holzhausen Archiv 132) y otra copia del siglo XIX en Estrasburgo, BNUS, ms. 3900, pp. 277-279.

[78] Véase sobre este complot cuanto he escrito en GILLY, 1985, pp. 368-373, resumiendo y completando a base de nuevos documentos lo escrito anteriormente por SCHICKLER, 1892; y FIRPO, 1959, pp. 331-337.

[79] Londres, Lambeth Palace, NMs. 2002, f[os] 31v[o]-48v[o]: *Hispanica Confessio fidei: Ecclesiae Christi, quae Londini congregantur Hispani exules propter Euangelium Christi*. Manuscrito autógrafo de Casiodoro.

[80] La signatura del ejemplar de la *Declaración, o confessión de fe*, Fráncfort del Meno, 1577: British Library de Londres (BL); c 189. a. 13, véase KINDER, 1994, pp. 745-750. Véanse la transcripción completa del texto español y la traducción inglesa en GRIFFIN, 2011, pp. 253-311. La edición anterior de HAZLETT, 2009, pp. 117-207, sigue el texto español más corrupto de la edición bilingüe de Kassel de 1601: REINA, *Confessión de fe Christiana, hecha por ciertos fieles españoles…*, mas conserva en parte las notas marginales y hace referencias ocasionales a la versión manuscrita latina autógrafa de Casiodoro de Reina. Ambas ediciones presentan frecuentes faltas de lectura y no mejoran substancialmente las ediciones de KINDER, 1978, pp. 365-419 e ID., 1988, pp. 1-43. Urge por tanto una verdadera edición crítica del texto español de 1577 y de la versión original latina de 1559-1560 que Casiodoro presentó entonces a las autoridades inglesas.

[81] GILLY, 1985, pp. 360-368; véase también el análisis diferente efectuado por KINDER, 1980, pp. 91-109.

una iglesia solo a condición de que esta no se oponga a la libertad y la caridad cristianas, o que aquí se prevenga a los fieles contra todos aquellos, que en lugar de predicarles el Evangelio, pretenden ser tiranos de sus conciencias («*tyrannidem in conscientiis eorum exercere velint*»). En esta *Confessión de fe* se afirma, además, que los términos *Trinidad* y *Persona,* así como el mandato de bautizar a los niños no se encuentran en la Biblia; aquí no se habla tampoco de generación eterna del Verbo ni de unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo. Con Erasmo, pero también con Servet, se acentúa aquí la preeminencia del Padre como origen y fuente de toda la divinidad y de todo cuanto existe («*qui origo et fons sit tum divinitatis tum etiam omnium quae in coelis ac terris sunt*»); se dice que «Jesús el Cristo» es un simple retrato e imagen del Padre, mientras que el Espíritu Santo no es más que la fuerza y actividad de la Deidad, como obra en todas las creaturas y sobre todo en el hombre. Reina cierra la *Confessión de fe* únicamente con el Credo de los Apóstoles, lo cual en sí no tiene nada de falta de ortodoxia, pero tras las experiencias con los disidentes antitrinitarios (Gribaldi, Gentile, Alciati, Biandrata) se había decidido en Ginebra en 1558 (es decir, durante el tiempo en que Casiodoro se encontraba aún allí) declarar este Credo insuficiente y añadir el Credo de Nicea y el de Atanasio en todas las sucesivas confesiones de fe. O como a este propósito escribió el heterodoxo italiano Iacopo Aconcio en sus *Stratagemata Sathanae* de 1565: «*Extat quidem antiquissimum fidei symbolum apostolorum titulo, sed illud ita probant omnes, ut tamen eius usum non agnoscant*». Aconcio sabía por experiencia propia de qué hablaba, pues Casiodoro lo había nombrado presidente del consistorio de la Iglesia española de Londres algunos meses más tarde de la redacción de esta *Confessión*[82]. Y esto explica también la relativa facilidad con la que Casiodoro se pasó del campo de la Iglesia reformada al de la evangélica o luterana sin dar importancia alguna a las diferencias dogmáticas que llevaron a la ruptura secular entre ambas iglesias al publicarse en 1578 la *Fórmula de la concordia*.

La presencia más importante de Castellion en los escritos de Casiodoro de Reina hay que buscarla naturalmente en su traducción de la Biblia de 1569 y en sus comentarios al *Evangelium Ioannis, hoc est, Ivsta ac vetvs apologia pro aeterna Christi divinitate* publicada en Fráncfort del Meno en 1573.

En la «Amonestación del intérprete al lector», donde Casiodoro hace relación de las diversas ediciones anteriores de la Biblia de las que «nos auemos ayudado» como medios auxiliares para la traducción (Vulgata, Septuaginta, Pagnini, «vieja translación española de Ferrara») no se menciona obviamente la versión de Castellion, como tampoco se nombran la de Sebastian Münster, las de Zúrich y de Ginebra o las del Nuevo Testamento de Francisco de Enzinas y de Juan Pérez, de las que el español ocasionalmente también se sirvió. Pero lo primero que salta a la vista es el mantenimiento del canon de libros en el orden tradicional, al contrario de todas las biblias protestantes, pero exactamente como había hecho Castellion en su versión. Lo mismo vale para la inclusión de

[82] Gilly, 1985, pp. 361-363.

los libros deuterocanónicos trasmitidos solamente en el griego de la Septuaginta o los añadidos de la Vulgata. Este hecho no escapó al gran crítico escriturario del siglo XVII, Richard Simon, quien señalo el idéntico modo de proceder de ambos intérpretes en sus sendas traducciones[83]. Otra novedad de Casiodoro, sacada de Castellion, es la introducción por primera vez en una Biblia en lengua vulgar del término *Jehová* en lugar de *el Señor, der Herr, le Seigneur.* Como el amigo y protector basiliense común de ambos, Theodor Zwinger, señaló en su *Theatrum vitae humanae* de 1565, había sido Castellion el primero en romper con la tradición cristiana de sustituir el nombre hebreo de Dios por el de *Dominus*[84]. Pero esto lo hizo Castellion solo en la Biblia latina (IOVA), pero no en la francesa. Casiodoro, en cambio, justifica su decisión con las palabras siguientes:

> Auemos retenido el nombre (Iehoua) no sin grauíssimas causas. Primeramente, porque donde quiera que se hallará en nuestra versión, está en el texto hebreo, y nos pareció que no lo podíamos dexar, ni mudar en otro sin infidelidad y sacrilegio singular contra la Ley de Dios, en la qual se manda, que no se le quite, ni se le añada[85].

Menos visibles son los préstamos castellionianos incluidos por Casiodoro, no en las anotaciones de su Biblia, que le fueron prohibidas, sino en los epígrafes descriptivos de los diversos capítulos, donde en forma de regesto, se resume y describe el contenido allí tratado. Así pues, la interpretación del rey Ciro como una prefiguración de la persona del Mesías (Isa. 52:3), que los detractores de Casiodoro en Londres habían tachado de sospechosa, no aparece en el correspondiente margen, como un censor calvinista, Niccolò Balbani, allí la esperaba, sino en el inocuo argumento que resume todo el capítulo. Lo mismo sucede con la exégesis de Isa. 66:9, criticada también por sus detractores de Londres, donde Casiodoro afirma que no se trata allí de la generación eterna de Cristo, sino del nacimiento de la iglesia[86]. Y en el versículo Hebr. 3:14, declaraba la unión del creyente con Cristo como una participación *real* «de su naturaleza divina, de su cuerpo, de sus dones por su Espíritu».

[83] SIMON, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament,* pp. 498-499, 501; ID., *Histoire critique du texte du Vieux Testament*, p. 326. En su amonestación al lector (f° ***IIIr°) Casiodoro mismo recuerda el «no poco trabajo y diligencia» puestos en esta labor de acordarlo que la Vieja translación latina pone de más […] y hacer contexto de ello con lo que estava en las versiones griegas». Enzinas, en cambio, en su traducción de estos mismos libros del latín de Castellion eliminó todos los añadidos de la Vulgata señalados en el original de Castellion con una «L».

[84] GILLY, 1985, p. 396.

[85] *La Biblia, qve es, los libros del Vieio y Nvevo testamento…*, f° ***3r°. También Cipriano de Valera, cuya labor principal fue la de revisar la Biblia de Casiodoro en sentido calvinista, no cambió nada en este punto: «Cuanto al sacrosanto nombre Iehovah, que es el proprio nombre de la essencia divina, y incomunicable a las criaturas, avemoslo retenido por las doctas razones que el primer Traductor da en su Amonestación […]»; *La Biblia, Que es, Los sacros libros del Vieio y Nvevo Testamento. Segunda edición. Revista y conferida con los textos Hebreos y Griegos y con diversas translaciones*, ed. de Cipriano de VALERA, f°s *6r°-v°.

[86] BOEHMER, 1874-1904, vol. 2, pp. 191-193.

Pero lo que Casiodoro no pudo incluir como notas marginales en su Biblia de 1569, lo recuperó en parte en sus comentarios al Evangelio de san Juan y al capítulo cuarto del Evangelio de san Mateo, a saber, en la *In Evangelium Ioannis: hoc est, Ivsta ac vetvs apologia pro aeterna Christi divinitate* publicada en Fráncfort en 1573 y en la *Expositio primae partis capitis qvarti Matthaei, commonefactoria ad Ecclesiam, De periculis Ministrorum Verbi in tempore cauendis*, publicada conjuntamente con la anterior, y que merecieron en algunas partes las reprimendas de Beza, sobre todo por la «temeridad» de Casiodoro, a quien ni siquiera se digna nombrar («*ex illius Hispani, cuius tamen nomini nunc parco, audacia*»)[87]. El reproche del sucesor de Calvino no iba solo por haber constatado Casiodoro que los capítulos al final del Evangelio de san Juan estaban alterados en el orden, pues, como cualquier otro libro de la Antigüedad, también podrían haber sufrido alguna pérdida. El español enunció aquí también, oponiéndolo a la predestinación calvinista, el tema de la incomparable y sobre toda humana inteligencia sublime amplitud del reino de Dios («*de amplitudine incomparabili et humanam omnem apprehensionem excedenti Paterni Regni*» y habla de la excomunión como castigo más que suficiente entre los cristianos, sin que se tenga que recurrir a largas prisiones o a la bárbara quema de hombres vivos:

> Y lo echaron fuera, [Juan IX, 34]: Lo excomulgaron [...] Una pena bastante leve, en realidad, si se la compara con la crueldad de los fariseos de nuestro tiempo, quienes a un hombre, considerado por ellos culpable de herejía, primero le someten a largas prisiones y horrores más insoportables que la misma muerte; y después, si no se arrepiente de sus afirmaciones y no las revoca según ellos ordenan, con inaudita crueldad lo queman vivo. ¡Oh tiempos[88]!

Y en otro pasaje de este comentario al Evangelio de san Juan, Casiodoro tiene una reflexión contra el antijudaísmo del evangelio que solo a un converso español se le podía ocurrir: «por qué los evangelistas, siendo ellos mismos judíos, siempre que se refieren a los detractores los califican de judíos, como si ellos no se reconocieran como tales[89]».

[87] Gilly, 1985, pp. 395-396.

[88] Reina, *Evangelium Ioannis*, p. 120. «*Et eiecerunt eum foras [Juan IX, 34]: eum excomunicarunt* [...] *Mitissima alioqui poena, si cum saevitia Pharisaeorum nostri temporis conferatur, qui hominem eorum iudicio sontem ad diuturna vincula, et squalorem morte ipsa duriorem, prius ablegassent: deinde, nisi dictorum poenituisset, et ad illorum praescriptum illa revocasset, inaudita crudelitate vivum combusissent. O tempora*». Reina, *Expositio primae partis capitis qvarti Mattaei*, fº 102vº.

[89] Reina, *Expositio primae partis capitis qvarti Matthaei*, p. 39: «*Iudaeorum. Quum saepe apud me cogitarem, qui fieret, quod quum Euangelistae ipsi Iudaei essent, de Iudaeis subinde mentionem facientes, eos appellent Iudaeos, perinde ac si ipsi alius forent gentis. Imo, et Christus ipse, ut infra.* cap. xiii, 33: *Et sicut dixi Iudaeis, etc.*». Casiodoro, en todo caso, no era morisco granadino, como creía Menéndez Pelayo, sino extremeño de Montemolín (o de la vecina Reina) como reza la sentencia de la Inquisición de Sevilla contra él: «Fray Casiodoro, fraile del dicho monasterio,

Desde el punto de vista *castellioniano*, esta *Apologia* o comentario al Evangelio de san Juan de Casiodoro es superado con creces por la ulterior *Expositio* de los capítulos de san Mateo donde, comentando las tentaciones de Cristo en el desierto, el español arremete contra el nuevo cesaropapismo que él veía avanzar a grandes pasos al par de la intolerancia por parte de los dirigentes de las iglesias surgidas de la Reforma. Casiodoro ha escrito aquí un impresionante alegato a favor de la libertad de expresión en la iglesia, pues nuestro conocimiento abarca solo una parte, e igual ocurre con nuestra enseñanza («*sed ex parte modo est nostra cognitio, ex parte nostra prophetia*»), a la vez que una crítica severa contra toda especie de Inquisición, contra la politización del evangelio y contra la arrogancia y soberbia ridículas de quienes usurpan para sí solos el derecho a la censura suprema («*quam supremae censurae jus non tam superbe quam ridicule sibi usurpare*»). De esta usurpación del poder, escribe Casiodoro, surgieron tantas luchas y controversias, a veces por cosas graves, pero casi siempre por cuestiones de nada; de aquí derivaron en la iglesia antigua todas las herejías, todas las excomuniones entre unos y otros, todas las deposiciones y restablecimientos de obispos, quizás también todos los milagros. Y aún todo esto es poco, concluye Casiodoro, comparado con las persecuciones, inquisiciones, tiranías y condenas que desolan tantos países en nombre de la religión[90].

No sorprende, por tanto, que uno de sus más influyentes protectores, Johann Sturm, en una carta al landgrave Guillermo de Hessen de 1575 recomendase precisamente a Casiodoro como el intermediario ideal para obviar la ruptura definitiva entre las dos principales confesiones, la luterana y la calvinista, fomentada por la controversia sobre la Eucaristía. Una controversia que, en una carta al mismo landgrave, Casiodoro había definido como un conflicto provocado por la truculenta bestia del diablo a fin de destruir las iglesias desde su interior («*truculentae huic belluae dissidio de coena domini ecclesias intus dissipanti*»).

Tal actitud del español, insistía en su carta Sturm, habría llevado hace unos años a Casiodoro a mediar con éxito entre las iglesias del refugio flamenco

natural de Montemolín. Ausente condenado, relajada su estatua por hereje luterano dogmatizador» (AHN, Inq., leg. 2075, doc. 2; véase Schäfer, 2014, t. II, p. 435. Casiodoro era, pues, extremeño, nacido al noroeste de Sierra Morena, aunque él mismo en dos dedicaciones autógrafas a ejemplares de su Biblia prefirió calificarse de «hispalensis», porque tanto Montemolín como el vecino arcedianato de Reina pertenecían como enclaves a la diócesis de Sevilla. En cambio, los inquisidores parecen haber ignorado su apellido (y también el de sus padres y hermana, huidos juntamente con él a Ginebra), pues, al contrario de los otros monjes fugitivos, mencionados siempre con nombres y apellidos, a él se le llama «Fray Casiodoro» a secas, como si se tratase de un personaje ya famoso en la ciudad.

[90] Reina, *Expositio primae partis capitis qvarti Matthaei,* pp. 10-17. Véase la traducción española en Reina, «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», p. 392. El comentario de Casiodoro a Mateo fue reimpreso en 1690 en holandés por Florens de Bruyn (Boehmer, 1874-1904, vol. 2, p. 302). La *Supplex ad Ecclesiam admonitio* del final del libro (pp. 16-19) fue incluida en la famosa colección *Critici Sacri, Annotata ad SS. Evangelia*, t. 6, col. 1954-1956 y *Criticorum Sacrorum Tomus sextus*, cc. 425-427.

en Fráncfort y los teólogos luteranos de esa ciudad, logrando establecer la concordia entre ambas partes. Este español, continúa Sturm, entiende mucho en el negocio de lograr concordias y pacificar iglesias y, si el landgrave lo tuviera a bien, sería el personaje ideal para ser enviado como negociador a Inglaterra a fin de lograr un acuerdo con la Reina y con el reino. Un acuerdo este que, de llevarse a cabo, facilitaría enormemente el consenso de las iglesias de Francia y de los Países Bajos.

Sturm no olvida mencionar a la familia de Casiodoro con sus tres hijos y el oficio de su mujer, óptima bordadora y trabajadora de la seda, y continúa su carta insistiendo en la aptitud de Casiodoro para un puesto de predicador (*Hofprediger*) de lengua francesa en Cassel (como sucesor de Jean Garnier) o de profesor de Teología en la Universidad de Marburg. En cualquier caso, concluye Sturm, y tratándose de negociaciones teológicas, sea delante de príncipes y reyes, sea en Consejos o coloquios oficiales, cuanta más autoridad le otorgase el landgrave a Casiodoro, tanto mejor llevaría este a cabo su misión, pues es hombre eminente en doctrina y letras, de buen juicio y moderado como quien más[91].

El testimonio de Sturm sobre Reina corrobora el irenismo incondicional de este y la poca importancia que daba a las diferencias dogmáticas entre reformados y evangélicos. Pero, por las razones que fueran, Casiodoro no obtuvo entonces del landgrave ni cátedra en la universidad ni encargo diplomático, mientras que la ruptura total entre las iglesias de la Reforma se consumaría definitivamente tres años más tarde a raíz de la publicación de la mal llamada «Formula de la Concordia» (1578). Cierto es que, a partir de entonces, Casiodoro pudo entrar al al servicio del landgrave como agente y conseguidor de libros para la corte de Cassel y después también como informador en asuntos políticos desde los Países Bajos[92].

[91] Carta de Johann Sturm al landgrave Guillermo IV de Hessen desde Nordheim, el 15 de julio de 1575, Marburgo, Hauptstaatsarchiv, 4 f Strassburg Nr 15: «*Francofordienses constituunt quandam concordiam cum Belgica sua Ecclesia, de qua Celsitudo vestra ex Cassiodoro Rheinio audiat. Qui aliqua ex parte, huiusce actionis autor fuit, gratus et acceptus Francofordiensibus Theologis. Habet etiam alias rationes multas concordiae ineundae et pacandarum ecclesiarum, quas vt celsitudo vestra cognoscat, consuasuor fui vt istuc profisceretur. Si ratio eius Celsitudini vestrae placebit, nullas magis idoneas esse[t], qui apud Reginam Angliae eadem de re ageret, missus a Celsitudine vestra, vt si huic Reginae et Regno placeret, tota Gallia et Belgia in eandem consensionem facilius perducatur. Habet vxorem honestam et castam matronam, quae acu optime pingit, serici artificii non ignara, mater vt opinor trium liberorum. Si Garnerius placuit et honorificus fuit Celsitudini vestrae, vt gratus fuit et honestus, ita etiam Cassiodorus. Siue Celsitudo vestra eius opera vti velit Cassellae, ut Garnerii, siue Marpurgi in theologico officio et munere. Quorumque in loco Celsitudo vestra eo vtetur, aut quocumque mittet in negotiis theologicis ad Principes et Reges, ad Comitia et colloquia, quantum autoritatis Celsitudo vestra ei attribuet, tantum laudatissime poterit fieri: innocentia, doctrina, literis, iudicio, et moderatione*»; véase, también, Rommel, 1835, pp. 762-763, donde se cita el comienzo de la carta de Casiodoro al landgrave, una carta aún por localizar.

[92] Kinder, 1996, pp. 105-118.

LA SANTA Y OTRAS INQUISICIONES AL DESNUDO: REGINALDUS GONSALVIUS MONTANUS

Por lo referente a la situación en su patria donde arrasaba la Inquisición española, Casiodoro compuso junto a uno o dos de sus compatriotas un libro contra la persecución y en favor de la tolerancia religiosas que igualaría en fama el *De haereticis an sint persequendi* de Sébastien Castellion. Se trata de las célebres *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes detectae aliquot, ac palam traductae*, que, después de dos intentos fallidos en Basilea y en Estrasburgo, fueron publicadas finalmente en 1567 en Heidelberg bajo el seudónimo de Reginaldus Gonsalvius Montanus[93]. Casiodoro fue también, desde Estrasburgo, el primero en comunicar a sus compatriotas la reciente aparición del libro: «Los misterios de la Inquisición están impresos en latín, creo que por allá los verán[94]».

No pretendo presentar aquí de nuevo las pruebas que nos han llevado a mí y a otros estudiosos a certificar la autoría de Casiodoro (y también la de al menos Antonio del Corro) en la composición de este librito que marcó profundamente la historiografía de la Inquisición por más de tres siglos y que todavía hoy conserva su validez como relato no imparcial, pero sí fuente de primera mano para la historia del movimiento protestante de Sevilla. Solamente quisiera mostrar al lector la huella de los textos y del espíritu de Castellion en algunas de las formulaciones, sobre todo en el prefacio de la edición original, que nosotros atribuimos indiscutiblemente a Casiodoro[95], la cual se convirtió desde el primer momento en un *bestseller*[96].

Los calvinistas detractores de Casiodoro supieron utilizar inmediatamente para su propaganda este gran incunable de la publicística contra la Inquisición, pero no se mostraron particularmente generosos ni con el autor de las *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes* ni con sus ideas. Pues tanto la edición francesa, traducida por Jacques Bienvenu y realizada por Jean Crespin en 1568 en Ginebra, como la neerlandesa, traducida por Joris de Raedt y editada por Petrus Dathenus en 1569 en Wesel, están enriquecidas con un minucioso índice de 10 páginas donde se ofrece al lector una idea global del contenido del libro, pero ambas silencian a su vez completamente hasta el seudónimo del autor y

[93] Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis.* La literatura sobre este libro es enorme. Me contento con señalar las ediciones en español acompañadas del texto latino de Usoz (París [San Sebastián] 1857, Barcelona 1982), Castrillo Benito (Madrid, 1991), analizadas en García Pinilla, 1995, pp. 199-226, así como la traducción separada de Ruiz de Pablos, 1997 y 2008. En preparación se halla una doble edición crítica del texto latino, la una acompañada de traducción inglesa (Brill) y la otra con nueva traducción española (UCLM, Ediciones Críticas).

[94] Boehmer, 1880, pp. 483-486.

[95] Gilly, 1985, pp. 373-377; Vermaseren, 1985, pp. 47-77; Id., 1990, pp. 259-265; García Pinilla, 1995, pp. 200-203; Gilly, 2005, pp. 341-346.

[96] Entre 1567 y 1571, se publicaron una traducción en francés (Ginebra, [J. Crespin], 1568), una traducción en inglés (Londres, J. Day, 1568 y 1569), tres traducciones diversas en holandés ([Emden, W. Gailliart] 1569; Londres, J. Day, 1569; [Wesel, A. v. Hasselt] 1569); dos traducciones alemanas (Heidelberg, J. Mayer, 1569; Eisleben, A. Petri, 1569; y una en húngaro [Kolozsvár, G. Heltai, 1570]).

reducen a solo 4 páginas las 28 de que constaba el prólogo original de Montanus-Casiodoro[97]. Estos cuatro calvinistas, todos ellos antiguos conocidos de Casiodoro, sabían muy bien lo que hacían al efectuar tal desmoche, pues ese prólogo contiene un grandioso manifiesto por la tolerancia religiosa, sacado en parte de escritos de Castellion como el *De haereticis an sint persequendi* y del *Conseil à la France désolée*[98].

> Para acabar con la herejía, [escribe Montanus-Casiodoro en su prólogo] no hay necesidad ni de espada ni de fuego, sino de la sola palabra de Dios, como dice el apóstol Pablo en su carta a Tito […] Pues, del mismo modo que nunca se podrá infundir a la fuerza y con tormentos la fe verdadera, así tampoco se extirparán las herejías ni siquiera con la muerte misma de los herejes. Por eso mismo, lo más apto para ambas cosas es la palabra de Dios, único instrumento que engendra y aumenta la fe y que, por su propia luz, destapa inmediatamente todo lo que sea error. Se debe, por tanto, consultar exactamente las Sagradas Escrituras y ver qué penas se establecen en ellas contra los pertinaces y los que obstinadamente se resisten a la verdad. ¿Es que acaso allí se mencionan los azotes o el suplicio más cruel de todos, el de morir en la hoguera? ¿O esas famosas confiscaciones de bienes, tan avaras, tan inicuas, tan absurdas y tan ajenas al ser cristiano? Más aún, ¿con qué palabras razonables podríamos describir ese género de penitencias (por no hablar de la ignominia que ellas implican, indeleble para siempre jamás) aún contra los que se hayan retractado de su error? De tales castigos, el apóstol no dice ni una palabra […] sino habla más bien de evitar al hereje después de una primera y otra segunda amonestación. Manda que sea amonestado de su error, una, dos veces, y esto por el obispo, no que se le arrastre delante de un juez, ni que se le apliquen de inmediato castigos en extremo gravísimos por ese mismo error. Y si la amonestación no prospera […] ordena que se le excomulgue, esto es, que sea apartado y excluido de la congregación de los fieles, y esto no por venganza de su error o contumacia, sino para remedio[99].

Esta es la doctrina de Pablo en su carta a Tito, prosigue Montanus-Casiodoro y esa doctrina está corroborada por el precepto de su Maestro como consta en el evangelio de Mateo c. 18 (15-17): «… y si no oyere tampoco a la iglesia, sea para ti como gentil y publicano», es decir que se considerará que no pertenece más a la congregación de los creyentes y al reino de Cristo más que quienes nunca hubiesen recibido la fe. Este grado de severidad, harto riguroso

[97] Los cuatro recién nombrados habían conocido personalmente a Casiodoro en Ginebra y en Heidelberg.

[98] Gilly, 1995, pp. 378-380. Para préstamos y afinidades inequívocas con las ideas de Castellion compárese, por ejemplo, Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis*, f^os^ **1r-3vº, con Castellion, *De haereticis…*, pp. 13, 20, 21, 40, 45; e Id., *Conseil à la France désolée*, pp. 66 y 72-74.

[99] Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis*, f^os^ **1rº-2rº.

si bien se mide, es la línea a no traspasar por la disciplina cristiana («*In hoc seueritatis gradu, eoque si bene perpendatur satis seuero, sistit gressum Christiana disciplina*»)[100].

Ese argumento sobre los límites del control eclesiástico o de la «*Christiana disciplina*», que había sido formulado anteriormente por Castellion como una de las dos causas que le movieron a redactar el *De haereticis an sint persequendi* de 1554[101], lo utilizará de nuevo Casiodoro en su Biblia española, precisamente en el epígrafe correspondiente al capítulo del Evangelio de Mateo arriba indicado: «Señala el remedio que se pondrá por la Ecclesiástica disciplina quando los vnos hermanos offendieran a los otros; y de qué rigor se vsará con el contumaz a la Yglesia[102]».

Pero en este prólogo de Montanus-Casiodoro a favor de la tolerancia religiosa no es difícil retrazar también influencias del *Conseil à la France désolée*, como en el ejemplo del médico prudente: «*Un sage médecin ayme mieux laisser ester la maladie que de tuer le malade*[103]», que en la adaptación del español resulta operar a la inversa:

> *Errores vero errantium morte qui vellet extirpare, perinde sane fecerit ac prouidus scilicet medicus, qui aegrotos malo quopiam morbo liberare cupiens dedita opera extinxerit*[104].

O como suena en la traducción: «Mas quien pretenda extirpar los errores con la muerte de los que yerran, hará ciertamente igual que un médico previsor que, deseoso de curar a los enfermos de cualquier enfermedad, puesto a la obra los mata[105]». Y nuestro autor concluye:

> Añádase que quienes dicen que con ese sistema extirpan ellos las herejías, aparte de que no lo consiguen (pues la mentira sigue actuando bajo la máscara de la verdad), quitando del medio al que yerra, le privan de toda posibilidad de salvación[106].

Excepción hecha de las penas e ignominias indelebles representadas por los sambenitos y específicas de España, toda la argumentación de Montanus-Casiodoro contra la persecución de los herejes por parte de la Inquisición era también válida y trasferible a la situación de entonces en otros países de Europa. Esto explica, pues, que los editores de la edición ginebrina de 1568 silenciaran la mayor parte de este prólogo y se contentaran con traducir de él solamente algunos

[100] *Ibid.*

[101] Castellion, *De haereticis*, p. 13: «*Alterum periculum est, ne si quis vere sit haereticus, is gravius aut aliter puniatur quam postulet Christiana disciplina*»; Gilly, 1985, p. 399.

[102] *La Biblia, qve es, los libros del Vieio y Nvevo testamento*, NT, col. 37.

[103] Castellion, *Conseil à la France désolée*, p. 79.

[104] Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis*…, fº **2vº.

[105] *Ibid.* Traducción personal.

[106] *Ibid.*

párrafos sobre la persecución de «tantos moros y judíos convertidos a la fuerza en cristianos nuevos y no por propia voluntad» («*les dits Maures et Iuifs nouueaux Chrestiens amenez à ce titre plustot par contrainte que de bonne vueille*[107]»), y dedicaran solamente unas pocas líneas al final para mencionar a «los hijos de la luz» («*les enfans de Lumiere*»), es decir, a sus correligionarios.

DIFUNDIENDO A CASTELLION: ANTONIO DEL CORRO Y LA LIBERTAD DE CONCIENCIA

El mayor admirador español de Castellion y quien más ha asimilado de sus escritos es, sin embargo, el amigo y discípulo de Casiodoro, Antonio del Corro[108].

De todos los monjes huidos del convento de San Isidoro de Sevilla, Corro fue el primero en llegar a Ginebra a finales de 1556. Fue también el único que, al no disponer del grado de bachiller, obtuvo una bolsa de estudios de los señores de Berna para cursar teología en la Academia de Lausana (Lausanne), donde enseñaba Teodoro de Beza. En mayo de 1559, Calvino mismo recomendó a Corro al tutor del futuro rey Henri IV en Nerac (Bearne) como a un «español cuyo estudio y piedad nos son conocidos de primera mano» («*hispanus, in quo genuinum pietatis studium deprehendimus*[109]»).

Según su propio testimonio, Corro había decubierto la tiranía del papa y de los inquisidores en 1552 durante el proceso contra Juan Gil (doctor Egidio) y, todavía en el monasterio, se confirmó en esta opinión mediante la lectura de libros de Lutero y de otros doctores protestantes de Alemania. Unos libros que le proporcionaban de buena gana los mismos funcionarios de la Inquisición a cambio de algún regalo o gracia que él les hacía:

> … *quelques livres de Martin Luther et d'autres Docteurs Protestans de l'Allemaigne: lesquels me donnoient tres volontiers les mesmes Officiers de l'Inquisition, en change de quelque present ou gratieuseté, que ie leur faisois*[110].

Pero durante su estancia en Lausana, las agrias controversias de los reformadores ginebrinos contra el campeón de la libertad de conciencia Sébastien Castellion a propósito del caso Servet, le causaron la impresión de haber salido de «la tiranía del Papa para caer en otra parecida» («*de la tyrannie du Papisme pour entrer dans une autre presque semblable*»). Fue entonces cuando

[107] Véase Gonsalvius Montanus, *Histoire de l'Inquisition d'Espagne, 1568,* f^os^ a7vº-a8rº: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-6016>.

[108] Un estudio más extenso sobre este tema se encuentra en Gilly, 2015.

[109] Sobre Corro reenvío a los estudios fundamentales de Sepp, 1881; Menéndez Pelayo, 1880; De Schickler, 1892; Hessels, 1897; Boehmer 1904; McFadden, inédita; Firpo, 1959 (y 1996); Rotondò, 1974 (y 2008); Vermaseren, 1985, 1986 y 1990; Kinder, 1986; García Pinilla, 1995, 2008 y 2014; Rivera García, 2006; así como a mis estudios propios, abajo citados.

[110] Corro, *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes*, fº A7vº-8rº.

Corro comenzó a interesarse por los libros de otros disidentes religiosos como Schwenckfeld, Krautwald, Velsius, Osiander o Aconcio y decidió prescindir en sus propios escritos de las «questiones superfluas» del todo ajenas a la «edificación de las conciencias»[111]. Así, cuando fue llamado como ministro de lengua francesa a Amberes a raíz de la revuelta de 1566, el célebre «Wonderjaar», Corro se negó rotundamente a ratificar la condena explícita de los errores de anabaptistas, antitrinitarios y libertinos y, en particular, de Schwenckfeld y Castellion, que cada nuevo ministro estaba obligado a firmar («*respondit se verbo Dei subscripturum, non autem hominum placitis*[112]»).

Corro había sido llamado al ministerio de Amberes por ser súbdito del rey de España, pues, de acuerdo con el compromiso firmado con la regente Margarita de Parma en septiembre de 1566, solo estos estaban habilitados para predicar en público. Pero, cuando la regente y el magistrado de Amberes averiguaron por fin

> quién era el hombre que andava en hábito de lego y había benido de Francia, el qual dezían que era español, había sido fraile en el monasterio de San Ysidro desta ciudad [Sevilla] y dezian que era sobrino o primo de un inquisidor desta ciudad que llamaban El Corro, el qual bino a predicar la secta lutherana y lo procuró hacer con grande ynstancia[113]…

le prohibieron inmediatamente predicar, «*pour la grande offense que Sa Majesté en* recepvroit», es decir, «por la grande ofensa que se haría a su majestad el rey» si un proscrito del reino, condenado y quemado ya en estatua por la Inquisición, osara subir al púlpito en una de sus ciudades.

Al español, por tanto, no le quedó otra alternativa que la de la pluma y del papel. Durante el corto período de libertad religiosa en Amberes que precedió a la llegada del duque de Alba, Corro escribió e hizo imprimir una propia confesión de fe en forma de carta abierta al rey Felipe II (*Lettre envoyée à la Maiesté du Roy des Espaignes &c. notre Sire. Par laquelle un sien treshumble subiect lui rend raison de son departement du Royaume d'Espagne, & presente à sa Ma[iesté] la confession des principaux poinctz de nostre Religion Chrestienne: luy montrant les griefves persecutions, qu'endurent ses subiets du Païs-Bas pour maintenir ladite Religion,*

[111] Carta de Corro a Casiodoro de Reina, Théobon, 24 de diciembre de 1563, original español y versión latina en Corro, *Acta Consistorii Ecclesiae Londino Gallicae*, f^os A2vº-A6vº: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000079556&page=1>. Nueva edición en Usoz y Río, 1862, pp. 56-76. Solo el texto español, con la indigesta ortografía de Usoz, en Corro, *Carta a los pastores luteranos de Amberes*, pp. 215-219.

[112] Sepp, 1879, pp. 56-57; Vermaseren, 1990, pp. 262.

[113] Vermaseren, 1990, p. 189. El presunto parentesco entre el viejo inquisidor Antonio del Corro y nuestro hereje ha sido puesto en cuestión a raíz del descubrimiento del testamento del primero. El heredero universal allí nombrado era el sobrino homónimo, Antonio del Corro, que falleció en 1579 como canónigo de la catedral de Sevilla. A nuestro Corro ni se le nombra, aunque era todavía fraile jerónimo en Sevilla y no huyó de España hasta pasados cuatro o cinco meses de la muerte del viejo inquisidor (29 de julio de 1556): Gilly, 2010a, vol. 1, pp. 418-419.

& le moyen duquel sa Ma[iesté] pourroit user pour y remedier[114]) y un atrevido programa de acuerdo mínimo confesional entre luteranos y calvinistas (*Epistre et amiable Remonstrance d'un ministre de l'Evangile de nostre Redempteur Iesus Christ, envoyée aux Pasteurs de l'Eglise Flamengue d'Anvers, lesquelz se nomment de la Confession d'Augsbourg, les exhortant à concorde et amitié avec les autres Ministres de l'Evangile*[115]). Ambas publicaciones carecen de pie de imprenta, pero fueron imprimidas en Amberes, en el taller de Gilles Coppens van Diest a principios de 1567.

En la *Carta a los pastores luteranos de Amberes,* Corro no menciona el nombre de Castellion. Es aquí, sin embargo, donde el lector cree percibir con mayor inmediatez el espíritu del saboyardo, ya que Corro critica abiertamente *«vne arrogance plus que Pharisaïque»* de los *«nouveaux Inquisiteurs des Eglises réformées»* y *«censeurs de la foy d'autruy», «qui font de leurs confessions, catechismes, commentaires et traditions, comme un cincquiesme Evangile, et veulent autoriser leurs interpretations particulieres en telle sorte, qu'ilz les mettent au reng des articles de foy, et osent appeller hereticques tous ceux qui ne suyvent ryc à ryc leurs imaginations», «lesquels condamnent, anathemissent, excommunient et appellent Hereticques, Retranchez de l'Eglise tous ceus, qui ne reçoivent point leur confession»,* y todo esto precisamente en una iglesia como la de Amberes, *«delivrée de la tirannye, et insuportable ioug des inquisiteurs Papisticques, et ce par la grace de Dieu et debonnaireté de nostre Roy, et souverain Magistrat*[116].

En la *Carta al rey Felipe II*, en cambio, además de su peculiar confesión de fe, Corro incluye una crítica acerba de la Inquisición española, un severo reproche al rey que con su autoridad mantiene esa cruel institución contra sus propios vasallos, concluyendo finalmente con un magnífico alegato por la libertad de religión y de conciencia, sacado y adaptado esta vez directamente del *Conseil*

[114] S. l., s. e., [Amberes, Gilles Coppens van Diest], 1567. Traducción española en Corro, *Carta a los pastores luteranos de Amberes*, pp. 99-213: *Carta enviada a la Majestad del Rey de las Españas etc. nuestro Señor, por la que un su muy humide súbdito le da razón de su partida del reino de España y presenta a Su Majestad la confesión de nuestra religión christiana, monstrándole las graves persecuciones que sufren sus súbditos de los Países Bajos por mantener la dicha religión y el medio de que Su Majestad podría usar para remediarlo.*

[115] *Ibid.*, 2006, pp. 49-98. *Epístola y amable admonición de un ministro del Evangelio de nuestro Redentor Jesucristo, enviada a los Pastores de la Iglesia Flamenca de Amberes, los cuales se nombran de la Confesión de Augsburgo, exhortándolos a la concordia y amistad con los demás Ministros del Evangelio.*

[116] «… la arrogancia más que farisea» de «los nuevos inquisidores de las Iglesias Reformadas» y «censores de la fe ajena», «que hacen de sus confesiones, catecismos, comentarios y tradiciones, como si fueran un quinto Evangelio, y quieren autorizar sus interpretaciones particulares, de manera que las ponen al nivel de los artículos de la fe, y se atreven a llamar heréticos a todos los que no siguen a pie juntillas sus imaginaciones», «los cuales condenan, anatemizan, excomulgan y llaman herejes y separados de la Iglesia a todos aquellos que no reciben en todo su confesión» y ello sucede precisamente en una Iglesia como la de Amberes, «liberada de la tiranía e insoportable yugo de los Inquisidores papistas, y esto por la gracia de Dios y la bondad de nuestro Rey y soberano Magistrado». Para un análisis más completo del texto y de las circunstancias de este escrito, véase Gilly, 2001.

à la France désolée y del *De haereticis an sint persequendi* de Castellion[117]. Veamos dos ejemplos.

Corro se inspira, por ejemplo, en un pasaje de uno de los colaboradores del *De haereticis*, Georgius Kleinberg que primero se identificaba con David Joris, pero que ahora se considera un seudónimo más de Castellion:

Ie ne parleray pas beaucoup de la basse Alemaigne, en laquelle ont esté iettez en l'eaue, et noyez tant de gens, et non pas un à un, ne deux à deux, non, mais cent à la fois, voire mille, et finablement des navires toutes pleines. Et n'ose dire [...] *que plus de trente mille, en trente ans ou environ, par le commandement d'un seul homme ont esté occis par la Religion.*

(Castellion, *Traicté des heretiques*, Rouen, Freneau, 1554, p. 100).

Despuis trente ans en ça, plus de trente mille personnes ont esté en ce vostre pays bas, ou meurtries, ou bruslées, ou enterrées en vie, ou noyées en l'eauë à pleines navires, sans que iamais homme ne femme de ceux qui ont esté si inhumeinement executez, ayent proferé un seul mot tendant n'à sedition, n'à rebellion contre le Magistrat, n'à soubhaiter de vengeance particuliere.

(Corro, *Lettre a la Maiesté,* 1567, f^os M1v^o).

Pero sobre todo Corro se ha servido del *Conseil à la France desolée,* tanto en el desarrollo y ampliación de argumentos como en fórmulas y expresiones, apropiándose muchas veces hasta de la lengua misma de Castellion:

Les fruicts de contrainte de consciences. Or considerons maintenant le fruict qui s'ensuit de vostre contreinte [...] *Premierement si ceux que vous contraignés sont forts et constans, et ayment mieux mourir que de blécer leurs conciences* [...] *Secondement, s'ils sont si foibles qu'ils ayment mieux se dedire et blecer leurs conciences, que d'endurer vos tormens et geines importables, vous faites périr leurs âmes, qui est encore pis* [...] *Quartement, vous estes cause que le sainct nom et la saincte et bénigne doctrine de Iesu Christ est blamée et blasphémée parmi nacions estranges, comme font les Juifs et Turcs, lesquels*

Mais je vous souplie tres humblement Sire, de considerer quelz fruitz spirituelz et corporelz pourra apporter à vostre Royaume et domination, l'execution d'un conseil tant cruel que cestuy ci. Car premierement si vos subietz du païs bas, estans contraints à recevoir la religion du Pape, sont fors et constans, aimans mieux d'estre saccagez, meurtris et bruslez, que de blesser leurs consciences [...] *Secondement, si vos subiectz, persecutez, Sire, sont foibles, infirmes et inconstans, et qu'ilz aiment mieux se desdire et quitter leur religion et creance, blessans leur consciences en un tel reniennent, plustost que d'endurer les cruels*

[117] Textos de Castellion reelaborados por Corro se encuentran, por ejemplo, en Castellion, *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes*, cc. K4v^o-K5v^o; Id., *Conseil à la France désolée*, pp. 42-46; Id., *Lettre*, M1v^o-M2v^o; Id., *De haereticis*, pp. 127-128.

voyans telles guerres et carnages entre les Chrestiens, pensent qu'il tienne à la doctrine, et pour cela la vituperent, et s'en desgoustent journellement tant plus.

(CASTELLION, *Conseil à la France*, edit. por VALKHOFF, pp. 43-44).

emprisonnements, tormens inhumains, et gehennes insupportables des Inquisiteurs, alors vous seriez cause, Sire, de la damnation et perdition de tant d'ames, laquelle faulte seroit pire que la premiere […] *Telles manieres sont cause que le saint nom et tressacrée doctrine de nostre souverain Iesus Christ, toute plaine de begninité et de douceur, soit blasmée et vituperée parmy les nations barbares, comme sont les Iuifz, Turcqz, et Indiens, lesquels voians telles guerres et carnages à cause de leur doctrine, ils la vituperent et mesprisent, et de là prennent occasion de ne vouloir iamais penser de se ioindre à icelle.*

(CORRO, *Lettre à la Maiesté*, f^os K4-K5r^o).

Exactamente como Castellion en el caso de las guerras de religión en Francia, Corro propone como única solución viable para la pacificación de los Países Bajos la abolición pura y simple por parte del rey de la coacción de las conciencias: «*Que pour le moins soubz vostre protection et sauvegarde un chascun puisse vivre en liberté de sa conscience, aiant l'exercice et predication de la parole*[118]». Contra la común opinión, según la cual «*il est impossible de pouvoir avoir paix ne repos publique, là ou deux religions differentes seront esgalement retenues*», Corro promete «*d'en escripre quelque iour un traité particulier à vostre Majesté sur ceste matière*». Entre tanto, intenta demostrar a Felipe II cómo «*vostre Majesté pourra en bonne conscience maintenir en ses terres et protection deux sortes de religion, accordantes toutes deux à reçevoir Jesus Christ pour leur redempteur, et qui sont seulement en ce diferent…*». Y después de haber enumerado las semejanzas y diferencias esenciales una y otra confesión, el español demuestra al rey las ventajas y la gloria que una tal decisión traería consigo: «*Lequel different sera bien facile à vuider, si vostre Royale Majesté veut prend à coeur les affaires, et penser que moiennent un tel accord en l'Eglise Chrestienne, sera la plus illustre, avantageuse, et mémorable entreprinse, que feist oncques Prince Chrestien, et les Histoires raconteront un tel fait à la posterité, lequel demourera engravé en la mémoire d'un chascun, et nomméement vos subjets du païs bas*»[119].

[118] CORRO, *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes*, f^os M2r^o-4r^o: «Que por lo menos, bajo su vuestra protección y salvaguardia, cada uno pueda vivir en la libertad de su conciencia con derecho al ejercicio y predicación de la palabra».

[119] Contra la común opinión, según la cual «sería imposible tener paz ni reposo público en donde quiera que se profesen a la vez dos religiones diferentes», Corro promete «escribir en su día y con la ayuda de Dios un tratado particular para su Majestad sobre este asunto». Entre tanto, intenta demostrar a Felipe II la manera cómo «vuestra Majestad pudiera, en buena conciencia,

Ante textos como estos, no extraña que, dos años más tarde, en noviembre de 1569, los adversarios de Corro en el consistorio de la iglesia francesa de Londres solicitaran del obispo de Londres exigir del sevillano la retractación pura y simple de ambas publicaciones de Amberes como libros indignos de haber sido pensados y clandestinamente difundidos:

> *Et pourtant cest bien raison ce nous semble que ledict Anthoine Coran retracte tous ces libelles comme indignes davoir iamais esté pensez et encore plus davoir esté divulguez clandestinemen parmi nostre peuple, iusques a leur envoyer outre la mer*[120].

A Castellion, sin embargo, vuelve de nuevo abiertamente Corro al publicar en 1571 los *Acta consistorii Ecclesiae Londino-Gallicae*, en los que expone su propia versión de los hechos y publica en latín y en español la tan manoseada carta a Casiodoro de 1563, fuente y origen de tantos disgustos para ambos españoles. Pues la *«paulina admonitio»,* que ocupa la mayor parte del frontispicio, está extraída literalmente de la *Biblia sacra* de Castellion, como cada lector podía entonces fácilmente constatar y aquello no escapó a la fina atención del primer gran biógrafo de Corro, Eduard Boehmer[121].

INTERCAMBIO DE AUTORÍAS: ¿SÉBASTIEN CASTELLION O ANTONIO DEL CORRO?

Corro tenía en Londres fama de gran adicto a la doctrina del saboyardo, tanto es así que uno de sus oyentes ocasionales, de nombre William Barlow, se creyó en la obligación de denunciar el caso a los teólogos de Zúrich:

> En Londres [escribe Barlow], enseñan ahora dos teólogos bastante célebres. El uno, francés, es docto y piadoso, se llama Pierre Loyseleur de Villiers; el otro, español, se llama Antonio Corranus, es docto y elocuente, pero muchos dudan de su piedad, ya que cuestiona la autoridad de los reformadores más meritorios. Es, en cambio, un admirador

---

permitir en sus tierras y bajo su protección, dos clases de religión, que convienen las dos en recibir a Jesucristo como su Redentor, y que solamente difieren…». Y después de haber enumerado las semejanzas y diferencias esenciales en una y otra confesión, el sevillano demuestra al rey las ventajas y la gloria que una tal decisión traería consigo: «Esta diferencia sería muy facil de zanjar, si vuestra Real Majestad quisiera tomar con interés estos asuntos y pensar que semejante concordia en la Iglesia cristiana sería la empresa más ilustre, ventajosa y memorable que jamás príncipe cristiano hubiese hecho, y las historias contarán un hecho semejante a la posteridad, cuyo hecho quedará grabado en la memoria de todos, y de vuestros súbditos de los Países Bajos especialmente». Para el texto en español completo: *ibid*.

[120] *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, Tomi tertii pars prima*, p. 97.

[121] «Y por tanto consideramos ser lo más razonable que Antonio del Corro se retracte de todos sus libelos como indignos de haber sido jamás pensados y mucho más de haber sido divulgados clandestinamente entre nuestra gente hasta el punto de haberlos enviado a Ultramar», Boehmer, 1874-1904, p. 126.

> incondicional de Sébastien Castellion, cuya versión latina de la Biblia él aprecia no tanto como traducción —pues no ha traducido palabra por palabra— sino como paráfrase o traducción frase por frase; y es aquí donde, según Corro, Castellion supera a todos los demás intérpretes en muchas leguas[122].

También sus detractores más inmediatos en Londres, los miembros del consistorio de la iglesia de lengua francesa, sospechaban la presencia de Castellion en muchos de los escritos del español. Así, por ejemplo, cuando Corro les presentó, a modo de prueba de su teología, un comentario del célebre teólogo danés Nils Hemmingsen, no tardaron estos en atribuírsela a Castellion, a quien llamaban *impurisímo hereje,* a la vez que a él lo acusaron de impudencia, por haberles dado a leer lo escrito por ese bribón («*Interpraetationem Hemmingii plane asseuerarunt esse Castalionis, impurissimi ut dicebant, haeretici, meque insimulabant audaciae, quod illius nebulonis scriptum illis legendum obtulissem*[123]»).

Esos mismos detractores, en cambio, no se enteraron de nada cuando Corro les presentó como propio un escrito filosófico sacado al pie de la letra de un libro de Castellion. Se trata de la *Monas theologica*, considerada unánimemente la obra filosófica más profunda y original de Corro[124], pero que es un plagio o, mejor dicho, un préstamo estratégico de cinco páginas, copiadas del apéndice de la *Theologia germanica,* traducida por Castellion al latín y publicada en 1557 por Oporino en Basilea y de nuevo en 1558 por Plantin en Amberes. El título original de esta *Monas theologica*, que el sevillano, obviamente, dejó sin transcribir, es *Gravia quaedam dicta, quibus seipsum explorare diligens Christi discipulus queat, et cognoscere quid super vera et intima unitione unici supremique boni studendum sit*[125]. Se trata, pues, de la versión latina de Castellion de las *Etliche hauptreden*, publicadas por primera vez en 1528 y atribuidas hoy comúnmente al espiritualista Hans Denck.

[122] *Zurich Letters*, pp. 261-262, app. 160; Boehmer, 1874-1904, pp. 62-63; McFadden, inédita, pp. 426-315.

[123] *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum*, *Tomi tertii pars prima*, pp. 129-133, cit. 131; García Pinilla, 2014, pp. 69-71.

[124] Ese mismo era el parecer de los censores de Corro en 1571, Boehmer, 1904, p. 102: «*Item tabella quaedam, cui inscribitur titulus Monas theologica, accurate discutiatur, etenim sub obscuris verborum involucris magnum virus delitescere omnino certum est. Non negabit Corranus aut se ejus auctorem aut saltem approbatorem*». La *Monas theologica*, enviada por Corro a Charles de Houchin, Seigneur de Longastre, había sido también interceptada y reenviada a Londres en febrero de 1571: *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, Tomi tertii pars prima*, p. 139. En las *Theses* y *Antitheses* de 1576, la *Monas theologica* fue censurada y condenada muy severamente: Sepp, 1881, pp. 31-33.

[125] *Theologia germánica*, 1557, pp. 121-125. Algunas sentencias graves, por las que cada diligente discípulo de Cristo se podrá examinar a sí mismo y conocer lo que hay que estudiar sobre la verdadera e íntima unión con el verdadero y soberano bien.

Pero el juego de presuntas autorías, del que Corro se servía para poner en evidencia a sus adversarios, no termina aquí. El punto culminante lo alcanzó, sin lugar a dudas, con la publicación en latín y en inglés en Londres de su *Diálogo sobre la Carta de Pablo a los Romanos* de 1574/1575.

Tanto el *Dialogus theologicus* como la sucesiva traducción inglesa, *A Theological dialogue*, se componen de cuatro partes: epístola introductoria, el diálogo entre Pablo y un ciudadano romano, los artículos de fe (copiados de la *Confessio Helvetica posterior*, pero de los que no vamos a hablar aquí) y el grabado u hoja volante con la *Brevis dispositio*, que los detractores de Corro designaban como «*tabula arborifera*» y que aquí preferimos llamar «el cartel de la injeridura y los tres estados de hombre».

La larga epístola introductoria, de carácter eminentemente autobiográfico, está dirigida a los regentes del *Inner* y *Midle Temple;* y en ella Corro enuncia brevemente las líneas de doctrina que él considera maestras en la *Epístola a los Romanos* y que él define como los dos principales capítulos de nuestra religión, a saber, la doctrina del bien creer y la del bien obrar («*nempe, doctrinam bene credendi, et bene agendi*»).

En el diálogo propiamente dicho, que ocupa 190 páginas, Corro afirma de entrada que lo ha compuesto sirviéndose indistintamente de una mole de apuntes tomados durante la lectura de diversos autores («*ex prolixa illa mearum schedularum farragine, dialogum hunc concinnare*»), pero la doctrina espiritualista que él defiende, y que por boca de ambos interlocutores, Pablo y un ciudadano romano también formula, es casi exclusivamente la de Castellion. Corro se muestra aquí completamente de acuerdo con la doctrina de la justificación del saboyardo, que reprochaba a los reformadores el reducir la fe a mero saber teórico y a ciega confianza en las promesas de Dios, desatendiendo a la vez las correspondientes buenas obras del hombre, hasta declararlas imposibles. Tanto Castellion como Corro están fuertemente anclados en el campo de la Reforma, pues ambos atribuyen la salvación a la misericordia divina y no a las obras de los hombres. Pero eso no excusa que se tengan que hacer esas obras. Y quien no las hace, ese no tiene fe en realidad. Por esta razón Corro insiste tanto en conciliar la doctrina de Pablo con la de Santiago, de quien llega a decir, en el *Dialogus theologicus,* que el segundo hizo bien en corregir el presunto error del primero al no acentuar el valor de las obras: «*Iacobus errorem ex Paulinae doctrinae praepostera intelligentia profecto corrigit, docetque fidem salvificam, vivam et fructuosam esse debere*[126]». Pero es en una de sus apologías de 1569, quedadas sin publicar, donde Corro explica su modo de hacer conciliar las posturas de ambos apóstoles de una vez por todas y con toda claridad:

[126] Corro, *Dialogus theologicus*, fº A4rº. Santiago corrige el torpe error de la doctrina paulina y enseña que la fe debe ser salvífica, viva y fructuosa". Las citas de esta obra en español han sido tomadas de la traducción efectuada por Francisco Ruiz de Pablos, véase Corro, *Comentario Dialogado de la Carta a los Romanos*, pp. 108, 195-197.

> Quienes me acusan de atribuir la salvación indistintamente a la fe y a la voluntad de obedecer no dicen la verdad. Yo atribuyo la justificación totalmente y únicamente a la fe, y no a una fe histórica o simulada, sino a la fe viva y verdadera, que practica la obediencia por medio del amor. Conecto por tanto la causa con su efecto, no vaya la gente simple a pensar que yo considero ya como fe cualquier vano conjunto de especulaciones o presuntas persuasiones sobre Dios. Y es así como se hace concordar la doctrina de la fe en Pablo y en Santiago[127].

Unanimidad sorprendente de criterios entre Corro y Castellion reina también en las otras cuestiones centrales, a saber: la elección universal a la salvación («*omne genus hominum sine discrimine*», 4vº); la propia razón y conciencia como ley natural o ley divina («*in omnium gentium animis inustam esse et infixam penitus legem quandam divinam*», 10vº); la justificación, que es real y no imputada («*ex peccatoribus fide iusti efficimur*», 31rº; «*credentibus non solum peccata non imputat, verumetiam spiritum iustitiae infundit*», 30rº); el beneficio de Cristo: el pecado original y sus secuelas han perdido todo su peligro («*ita ut nihil subsistat periculi, neque ab illo primigenio scelere, neque ab omnibus eius fructibus*», 35rº); los tres estados del hombre («*triplex hominis status, irrenati, renascentis et renati*», 40rº); la elección de Jacob y el repudio de Esaú, *Rom*. IX 11-13 (59 *sqq*.); el libre albedrío y la libertad evangélica (78 *sqq*.); la tolerancia y el pacifismo integral frente a la violencia (75 *sqq*.); la inutilidad de las polémicas entre los teólogos (92vº).

Analicemos, por ejemplo, el tema de la elección de Jacob y del repudio de Esaú (Rom. IX, 12), pues a este versículo «*Maior serviet minori*» le había dedicado Castellion la más extensa de todas sus *annotationes* en la Biblia de 1554, seis páginas en folio, pero que fueron arrancadas de todos los ejemplares aún no vendidos por orden del *antistes* de la Iglesia y del rector de la Universidad de Basilea[128]. Corro, por su parte, debió de disponer de una de las pocas copias manuscritas en circulación de estas *Annotationes in caput nonum ad Romanos, quibus materia Electionis et Praedestinationis illustrantur* (que no se imprimirían hasta 1613)[129], pues se sirve ampliamente de ellas para su propia argumentación.

[127] *Responsum Anthonii Corrani Hispalensis ad animadversiones*, Ginebra, BPU, ms. francés 407, 131vº: «*Quod aiunt me confuse tribuere foelicitatem fidei et voluntati obediendi dissentaneum est veritati. Ego enim soli fidei in solidum tribuo Justiciam, at non historice aut hypocritice, sed verae et vivae fidei, quae operatur obedientiam per dilectionem. Coniungo autem causam cum suo effectu, ne rudis plebs arbitretur fidei nomine me intelligere vanas aliquas speculationes et hypocriticas persuasiones de deo. Hoc pacto doctrina Pauli et Jacobi de fide et operibus concordant*». Un esquema similar aparece también en el anterior *Responsum Apologeticum ad obiectiones sibi propositas Londini contra Tabellam de opere Dei Gallice scriptam* [primera semana de agosto de 1569], *ibid*., fºs 64vº-119rº, cit. 98rº.

[128] Castellion, *De haereticis*, pp. 452-461; Gilly, 1998, pp. 151-152. El único ejemplar intacto que conozco es el de la Johannes a Lasco Bibliothek en Emden: <http://hardenberg.jalb.de/display_page.php?elementId=10849>.

[129] Castellion, *Dialogi IIII*.

El sevillano comienza recitando el episodio de Rebeca encinta de Esaú y de Jacob (Gen. 25:23), siguiendo naturalmente la versión de Castellion a la letra: «*Duo gentes sunt in ventre tuo, duoque ex utero tuo populi dividentur, quorum alter altero plus poterit, minorique serviet maior*» («Dos pueblos hay en tu vientre, y dos serán los pueblos que se dividirán desde tu vientre, uno de los cuales será más poderoso que el otro, y el mayor servirá al menor»). Y, del mismo modo que Castellion, Corro adopta este texto para explicar el pasaje central de la Biblia en el que Calvino y sus partidarios fundaban preferentemente su dogma de la predestinación absoluta (Rom. 9:10-12), transcribiéndolo de nuevo según la versión del saboyardo:

> *Sed etiam in Rebecca, ex uno Isaaco patre nostro utero ferente geminos, Iacobum nempe et Esaum. Nam eis nondum natis (et ideo neque bono, neque malo ullo functis) ut Dei decretum ratum esset ex eius gratuita electione, nulla habita ratione operum et meritorum, sed ut vocantis, favor gratuitus appareret atque permaneret, dictum fuit ipsi Rebeccae a Deo maiorem serviet minori*[130].

Corro explica a continuación que de lo que en estos y otros textos (como «*Iacobum amavi, Esaum vero odio habui*») exclusivamente se trata es de la elección o previsión del futuro de dos pueblos o clases de gentes (en este caso de los judíos y de los gentiles), pero no de la predestinación individual de quienes pertenecen a ellos. Para él, está del todo claro que la perdición de cada uno depende de uno mismo y que la salvación proviene de Dios «…y es para mí cosa ratificada y firme que nuestro daño proviene de nosotros, en cambio, nuestra salvación, de Dios» («*estque ratum atque firmum apud me, perniciem nostram a nobis esse, salutem autem a Deo*[131]»). Y, por lo que toca a los pueblos, Corro afirma que Dios es el Dios de todas las naciones y

[130] «Pero también con Rebeca, que en su vientre trajo gemelos del único padre Isaac, a saber Jacob y Esaú. Pues no habían aún nacido —y, por tanto, ni hecho aún ni bien ni mal— para que se ratificase el propósito de Dios, conforme a su gratuita elección, sin tener en cuenta las obras o méritos, sino para que apareciese el favor gratuito del que llamaba, le dijo Dios a Rebeca que el mayor serviría al menor», Corro, *Dialogus theologicus*, fº I1rº; Castellion, *Dialogi IIII*, pp. 1-3. Los mismos argumentos y citas bíblicas se encuentran también en el diálogo *De electione*, que no se publicaría hasta cuatro años más tarde: Id., *Dialogi IIII. De praedestinione, De electione, De libero arbitrio, De fide. Eiusdem opuscula quaedam lectu dignissima, quorum inscriptiones versa pagella ostendet*, 1574, pp. 114-117 y también en Id., *De arte dubitandi*, pp. 46-47.

[131] Corro, *Dialogus theologicus*, fº I1vº; Castellion, *Dialogi IIII*, p. 22: «*Sed ut in cognitione crescamus et negociemur, ad hoc jam necessarium est officium nostrum: ita ut salutem nobis conferre non possimus, sed impedire certe possumus. Ita fit, ut salus sit a Deo, pernicies a nobis ipsis…*». En 1615, Hugo Grotius cambió la expresión de ambos en «*salutem quidem nostram ex Deo solo esse, at nos nobis ipsis perniciem accersere*»: Mühlegger, 2007, p. 285. Pero también en el cap. ix de la *Confessio Helvetica prima*, compuesta en Basilea en 1536, aparece la fórmula: «*Et ex Deo salus, e nobis est perditio*», aunque desaparece en la *Confessio Helvetica* posterior de 1566, por incompatible con la doctrina reformada de la predestinación.

es voluntad suya que todos los creyentes se salven («*Deum esse omnium Gentium Deum velleque omnes credentes servari*[132]»).

El libro se cierra con el «cartel de la injeridura y los tres estados del hombre», cuyo título completo en latín y en inglés reza así[133]:

> *Brevis dispositio illius Epistolae quam beatus Apostolus Paulus ad Romanos scripsit, explanata similitudine quam ipse Apostolus usurpat ab arborum insitione, ubi de iustificatione eiusque individua comite sanctificatione, item de triplici hominis statu, irrenati, renascentis, et renati.*

> *A breefe disposement of the Epistle which the Apostle S. Paule wrote to the Romanes, made playne by the [similitude of] greffing of Trees, where he trated of Iustification and of holynesse the unseparable companie thereof: And moreover of the three states of man, namely Unregenerated, Regenerating, and Regenerated.*

Tanto la *Brevis dispositio* como *A breefe disposement*, aunque falten en casi todos los ejemplares conservados actualmente[134], no solo forman parte integrante del *Dialogus theologicus* (como Corro escribe en el verso del frontispicio de la versión latina y al final de la hoja volante misma), sino que, a su vez, lo resumen por entero («*totius epistolae ad Romanos summa*»). Este resumen, según Corro, está tomado de los escritos de varios doctos varones («*ex eruditorum commentariis, dialogo nostro appendicis loco addere voluimus*») que habían comentado la figura paulina del árbol injertado en los capítulos 6 y 11 de la *Carta a los Romanos*.

En realidad, el texto de la *Brevis dispositio* está tomado no de varios, sino de un solo autor, y además de un libro solo, cuyo texto muy pocos conocían entonces, ya que estaba todavía inédito y no se publicaría hasta 1613 —de modo parcial— y hasta 1981 —de modo integral—. Se trata del libro *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* de Sébastien Castellion, y más en concreto, de los capítulos xxxvi-xxxviii del libro segundo, que en la primera edición parcial de Gouda llevan la rúbrica «*De insitione*[135]».

[132] Corro, *Dialogus theologicus*, fº I1rº-I3vº; las páginas correspondientes a esta argumentación se encuentran reproducidas también en Sepp, 1875, pp. 184-188.

[133] *Breve disposición de aquella epístola que el apóstol san Pablo escribió a los romanos, expuesta mediante la semejanza que el mismo apóstol utiliza a partir del injerto de los árboles, cuando trata de la justificación y de su inseparable santificación acompañante, también del triple estado del hombre: no renacido, que renace, y renacido.*

[134] La *tabella* latina se conserva e.g. en el ejemplar de la Huntington Library, accesible en Internet (eebo) <http://eebo.chadwyck.com.ezp-prod1.hul.harvard.edu/fetchimage?vid=176460&page=125&width=383> o en el ejemplar del Trinity College de Cambridge, C.7.106; la hoja en inglés se conserva en la UL de Cambridge, Broadsides.B.57.4. Agradezco a Ignacio García Pinilla el haberme proporcionado una copia de esta última.

[135] Castellion, *De arte dubitandi…*, pp. 98-154 (lib. 2, caps. vii-xxxix, pp. 147-152, Leiden 1981, pp. 98-154); id., *Tractatus de iustificatione. In quo, tum eam negantium, tum affirmantium rationes et argumenta non minus Christiane quam intelligenter explicantur: ad veram peccatorum mortificationem et Iustitiae vitam in fidelibus promovendam*, en id., *Dialogi IIII*, Gouda, C. Tournay, 1613,

Más aún, también el grabado mismo con las cuatro viñetas que ilustran las sucesivas fases de la operación del injerto están copiadas del dibujo original con el que Castellion quiso representar gráficamente la similitud entre el acto de injertar un retoño cultivado en un árbol silvestre y el proceso de la justificación y santificación que acontece en el triple estado del hombre: no renacido, renaciente y renacido[136].

Y, por fin, todo el texto de la hoja volante que viene a continuación, es decir, tanto los once párrafos de la descripción técnica del proceso de injertar como los once párrafos en los que se explica teológicamente la semejanza paulina provienen literalmente o en modo de paráfrasis de los capítulos xxxvi-xxxviii del libro segundo del *De arte dubitandi* de Castellion. La única diferencia consiste en el número de las diversas fases del injerto, que, tanto en las viñetas como en el texto de Castellion, están señaladas con las letras mayúsculas a, b, c, d, e, f, g, h, mientras que Corro añade en su texto tres letras suplementarias i, k, L, pero sin cambiar por esto el contenido del texto original.

Cuando dos años después, en 1576, los ministros de las tres iglesias calvinistas del exilio en Londres se congregaron bajo la dirección de Pierre Loyseleur de Villiers para censurar y condenar más de 140 errores en los escritos de Corro e impedir, así, que el español pudiera graduarse como doctor de Teología en Oxford, no se olvidaron de expurgar también la que ellos despectivamente llamaban «*tabula arborifera*». Solamente en esta, lograron identificar más de 14 errores[137], pero ni aquí ni en los otros escritos de Antonio del Corro lograron identificar explícitamente ningún texto de Castellion. La explicación es muy simple. A Castellion, en estos círculos, se le condenaba por sus libros, pero estos no se leían.

---

paginación separada, pp. 1-89 (y, en particular, pp. 78-88). Sabemos que el manuscrito autógrafo del *De arte dubitandi* (hoy en la Gemeente Bibliotheek de Rotterdam, nos 505, 56-167) se encontraba por aquel entonces en Basilea, en manos de los albaceas de Castellion, el exdavidjorista Jean Bauhin y el zuingliano Johannes Brandmüller, quienes eran sumamente reticentes en permitir el acceso a los manuscritos, aun a los seguidores más cercanos al saboyardo: véase Guggisberg, 1967, pp. 190-199; Rotondò, 1974, pp. 302-304 = 2008, vol. 2, pp. 503-505; Gilly, 1998, pp. 157-160. Pero anteriormente a la muerte de Castellion, estos amigos habían copiado alguno de esos textos, que después sirvieron para las ediciones póstumas entre 1578 y 1616. Entre los textos copiados se encontraban evidentemente los capítulos 7-29 del libro segundo del *De arte dubitandi* que contienen el tratado *De iustificatione,* del que Corro se sirvió para confeccionar la *Brevis dispositio*. Otra copia manuscrita del *De iustificatione*, anterior a 1581 (Briquet 1374/Piccard 33749) y procedente de la biblioteca de Charles Maurice Le Tellier, arzobispo de Reims, se conserva en la BnF (ms. latín 3676, fos 37vo-90vo) junto a otras piezas entonces aún inéditas de Castellion (*Quinque impedimenta, Annotationes in capitulum nonum ad Romanos, Contra libellum Calvini*) y extractos del *De trinitatis erroribus y de la Restitutio Christianismi* de Servet. No sabemos si Corro disponía de una colección similar.

[136] Anteriormente a la impresión, Corro dejó circular la *Brevis dispositio*, en latín y con el dibujo, entre sus amigos más íntimos, como demuestra una copia manuscrita de mano de Francesco Pucci, con fecha de «1573», donde se deja un espacio en blanco para el párrafo primero, aún por escribir, y sin la referencia al *Dialogus theologicus*, todavía no impreso (Schaffhausen, StB., Ms. Scaph. 8, vol. 4, fasc. 7/15a): Biagioni, 2001, pp. 345-349; Sozzini, Pucci, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, pp. XXXV-XXXVI; García Pinilla, 2014, pp. 71-72.

[137] *Theses excerptae ex lectionibus, colloquiis et maxime ex scriptis D. Corrani / Antitheses quibus Belgicae, Gallicae et Italicae Ecclesiarum Ministri ostendunt…*, en Sepp, 1881, pp. 30-60 (Theses nos 82-90, 106, 117-120).

Y esa falta de curiosidad o de vigilancia, como la queramos llamar, estuvo a punto de jugar a los calvinistas de Londres una mala pasada. Cinco años más tarde, en 1581, algunos amigos de Corro como Jacob Wittewronghel, Arthur Golding y Abraham Fleming reeditaron en latín y tradujeron al inglés el primero de los *Dialogi Quatuor* de Castellion, publicados previamente en Basilea en 1578 con una introducción de Fausto Sozzini[138]. El diálogo en cuestión[139] fue dedicado al obispo de Londres, John Aylmer, quien, a su vez y dado el brillante estilo, no tuvo ningún reparo en proponerlo como libro de texto para las escuelas de latín[140]. Por fortuna o por desgracia, el tesorero de la Casa Real, Francis Knollys, que había vivido en Ginebra cuando se produjo el asesinato de Servet y había seguido de cerca la controversia entre Castellion y Calvino, denunció el caso a William Cecil, barón de Burghley, y a Robert Dudley, conde de Leicester, y exigió una investigación de los responsables de la gestación del libro de Castellion (*«for the settyng forthe of Castalio his book»*). Un libro este, del que, según escribe uno de los examinadores, el obispo de Londres no habría debido saber, *«with what blemishes of unsound doctrine he hathe ben openlie charged by sondrie learned men wherof he never cleared himself»*[141].

Pero no fue esta la última vez que Corro se hizo notar como seguidor de Castellion en Inglaterra. Cuando nuestro sevillano, en 1588, editó y prologó el libro de Fausto Sozzini, *De Sacrae Scripturae auctoritate*, bajo el falso nombre de autor Dominicus Lopez Societatis Jesu y con el falso pie de imprenta de su Sevilla natal (Hispali, apud Lazarum Ferrerum), no solo volvió a citar los pasajes bíblicos por la *Biblia sacra* de Castellion exclusivamente, sino que dedicó su prólogo de nuevo al tema de la redención universal (*«Ea est sempiterni Numinis erga humanum genus philanthropia, ut nos omnes salvos fieri velit…*[142]»), que tanto el saboyardo como el español habían defendido en sus *Diálogos* y en casi todos sus otros escritos.

Como el lector habrá podido comprobar, Sébastien Castellion no estuvo siempre ausente de España; sus diálogos escolares se imprimieron allí, algunas de sus obras salieron a la luz en español aún antes de que se editaran en latín; y hasta la primera Biblia completa en lengua española, de no haber muerto Francisco de Enzinas prematuramente, habría tenido como base el latín clásico del gran humanista y espiritualista saboyardo. Pero fueron sobre todo algunos españoles del exilio, avezados en la lucha contra los inquisidores domésticos y escandalizados por el asesinato de su compatriota Servet, quienes se afiliaron desde el primer momento a las ideas de libertad y tolerancia de Castellion y devinieron con el tiempo en sus excelentes propagadores.

[138] Gilly, 1998.

[139] *De vera Christiani hominis fide Dialogus elegantissimus*, Londres, 1581 / *Concerning the true beleefe of a Christian man a most excellent and profitable dialogue, by S. C.*, Londres, 1582.

[140] Hudson, 1976, pp. 197-206. Golding y Fleming habían traducido anteriormente varias obras de Calvino y Beza al inglés.

[141] *Ibid.*, pp. 197-199.

[142] Sozzini, *De Sacrae Scripturae auctoritate*, fº A2rº.

EPÍLOGO

LEYENDA NEGRA Y REPRESIÓN ANTIPROTESTANTE

HISPANISSCHE INQUISITION, UNA ESTAMPA POLÉMICA DEL AUTO DE FE DE VALLADOLID DE 1559

Pierre Civil
Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, Sorbonne Paris Cité (LECEMO / CRES)

En la segunda mitad del siglo XVI se extendió por toda Europa una corriente de juicios desfavorables a España, conocida como *leyenda negra antiespañola,* que constituyó una verdadera arma ofensiva aprovechada por los enemigos de la *monarquía católica*. Este conjunto de acusaciones y apreciaciones negativas era en gran parte la proyección de afirmaciones esquemáticas y críticas partidarias en un complejo juego de imágenes recíprocas que hoy en día pueden ofrecer al historiador unos cuantos ángulos privilegiados de acercamiento a las cuestiones políticas y religiosas de un período particularmente embrollado. Estudios recientes han dado cuenta de la fortuna y de la variabilidad de la expresión *leyenda negra* y han puesto en tela de juicio sus principales resortes[1].

Entre los blancos privilegiados por los partidarios de la Reforma y enemigos de la monarquía hispánica (sobre todo por los holandeses en guerra contra Felipe II a partir de 1568), la Inquisición fue objeto de vigorosos ataques a través de discursos que mezclaban la dimensión informativa con unas perspectivas claramente propagandistas. El tribunal eclesiástico español, presentado como una institución implacable, funcionaba bajo el signo del secreto y era pródiga en crueldades y persecuciones de todo tipo, y se ofrecía a la denuncia radical de un catolicismo fanático, estrecho e intolerante. Varios textos de finales del siglo XVI editados con una intención polémica se consideran los vectores de opinión más efectistas al respecto. Es el caso del *Livre des martyrs* del impresor Jean Crespin (publicado en Ginebra en 1554, con reediciones ampliadas en 1570, 1582 y 1619) que puso de relieve el caso de Constantino de la Fuente y los Autos de Fe sevillanos de 1559-1560; del famoso *Actes and Monuments of these Latter and Perillous Days* (1563) de John Foxe, protestante inglés refugiado en Holanda, que dedicaba un capítulo a la historia de la Inquisición española; y, por fin, de la *Apología*

[1] La expresión fue *popularizada* por la obra famosa de Julián Juderías (Juderías, 1986: entre las ediciones recientes, véase id., 1997). La muy amplia bibliografía sobre el tema ha dado lugar a revisiones críticas que han sido aducidas para matizar el fenómeno o para negar su realidad. Entre las más recientes, véanse García Cárcel, 1998b; y Pérez, 2009.

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa*
Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 351-363.

de Guillermo de Orange (1581), una violenta censura contra la política del monarca español y cuyas páginas referentes a la Inquisición tuvieron notable repercusión[2]. Dichas publicaciones fueron muy difundidas, traducidas a varios idiomas y pronto se convirtieron en las referencias más comunes entre los reformadores.

Como lo hicieron notar varios historiadores, son los tránsfugas inculpados de luteranismo los que contribuyeron en mayor medida a «dar a conocer en Europa la persecución que padecían los protestantes españoles[3]». Obra del castellano Francisco de Enzinas, la *Historia de Statu Belgico deque religione hispanica*, redactada en 1545 en Wittenberg, incriminaba a la Iglesia española de abusos y embestía duramente contra la Inquisición denunciando los procedimientos y los autos de fe[4]; posiblemente del mismo autor, conocido también con el nombre de Dryander, *Les principaux instruments du Seigneur pour maintenir le vrai christianisme renaissant de notre temps en Espagne*, publicado entre 1560 y 1565, presentaba un martirologio que glorificaba, entre otras muchas, las figuras de Jaime de Enzinas, Juan Díaz, Agustín de Cazalla, Juan Gil y Constantino de la Fuente[5]; el *Sanctae Inquisitionis Hispanicae*, publicado en 1567, traducido más tarde bajo el título de *Artes del Santo Oficio*, reeditado con seudónimo de Reynaldo Montano, por Casiodoro de Reina o Antonio del Corro, formuló unas sistematizadas acusaciones contra el Santo Oficio que alcanzaron a un amplio público[6]. Aquellos textos fueron motivo o inspiración, en parte por lo menos, de un sinfín de relaciones, libelos y panfletos, siempre muy difundidos y las más de las veces anónimos.

El interés que por estos escritos se había manifestado desde hace tiempo pudo ocultar el papel fundamental de las imágenes de ilustración que reforzaban la eficacia de las denuncias. Las obras de Crespin, Foxe y Montano conllevaban un conjunto de grabados que mostraban las peores atrocidades. Lo esencial era convencer al lector, pero también impactar los espíritus mediante el documento estampado, presentado como un testimonio visual. La representación gráfica implicaba, evidentemente, otros temas; como las batallas, masacres, saqueos de ciudades, escenas de torturas y ejecuciones. También se crearon muchas imágenes de los crueles suplicios de los que fueron víctimas los indios durante las conquistas españolas del Nuevo Mundo.

[2] Crespin, *Le livre des martyrs*; Foxe, *Actes and Monuments*; también conocido con el título de *Livre des martyrs*; Guillaume de Nassau, *Advis du prince d'Orange*.

[3] Pérez, 2009, p. 116.

[4] Enzinas, *De statu Belgico*. Solo fue traducido al español en el siglo xx. Sobre este autor, entre muchos trabajos recientes, véase Redondo, 2002.

[5] Señalado por Pérez, 2009, pp. 112-113. El texto parece referirse a los acontecimientos del decenio 1550-1560, pero es posterior a la muerte de Enzinas en 1552.

[6] Gonsalvius Montanus, *Sanctae Inquisitionis*. Sobre este texto, véase García Pinilla, 1995, pp. 199-226.

En la lógica de una «guerra de imágenes[7]», los católicos respondieron también con vigor. El *Theatrum crudelitatum haereticorum nostri temporis* del inglés Richard Verstegan, se publicó en Amberes en 1587 con un despliegue de 29 grabados en metal, quizá realizados por el mismo autor, que representaban manifiestamente escenas de extrema violencia[8]. De manera predilecta y sistematizada, los jesuitas se valieron de la imagen estampada como una herramienta pedagógica e instrumento de propaganda[9].

La iconografía específica del aparato inquisitorial se ha tenido en cuenta desde hace unos decenios. Se organiza en una red de imágenes significativas, desarrolladas principalmente en torno al auto de fe, sin excluir las representaciones alegóricas o simbólicas[10]. Desde el conocido cuadro de Pedro Berruguete, *Santo Domingo presidiendo un auto de fe*, hasta las representaciones del *Auto de fe sevillano de 1660* atribuido a Fernando de Herrera[11] y del *Auto de fe de Madrid de 1680* pintado por Francisco Rizi, la producción española de imágenes es más bien escasa y siempre claramente celebrativa[12]. Sería excesivo hablar de una verdadera *política de la imagen* por parte de la institución inquisitorial que, de hecho, limitó su *visibilidad* a las representaciones controladas de actos ritualizados como el auto de fe, según unos códigos fijados de manera solemne y hierática. Solo a partir de finales del siglo XVII se percibe, con la aparición de textos de clara apología, un nuevo interés por una legitimación del Santo Oficio a través de las imágenes[13].

En el campo protestante se desarrolló en la segunda mitad del siglo XVI un uso crítico de la estampa como objeto de comunicación a la vez manejable, relativamente barato y de fácil difusión. Los grabados, desde la ilustración libresca hasta las hojas volanderas, ofrecían un extenso abanico de temas y formas[14]. Como se ha visto, amplificaban la resonancia de algunos acontecimientos y podían apoyarse en testimonios de luteranos españoles que huían de las represiones. La Inquisición, entonces, se convirtió en un lugar común

[7] Sobre el tema, véase BENEDICT, 2007. Remitimos al estudio clásico (pero en referencia a otro contexto) de Serge Gruzinski: GRUZINSKI, 1990.

[8] VERSTEGAN, *Theatrum crudelitatum Haereticorum*. La obra fue publicada en francés al año siguiente bajo el título de *Theatre des cruautez des hereticques de nostre temps*. Véase la edición moderna: VERSTEGAN, 1995 [con prefacio de Lestringant], pp. 7-46.

[9] La cuestión ha abierto un campo de estudio cada vez más ocupado por los investigadores. Véase, entre otros trabajos, DEKONINCK, 2005.

[10] Se debe la valoración global y profunda de la iconografía inquisitorial a Francisco Bethencourt, en concreto véase el capítulo titulado «Las representaciones» en BETHENCOURT, 1997, pp. 427-481 (ed. francesa, 1995).

[11] Sobre esta obra concreta, véase GONZÁLEZ DE CALDAS, 1984, pp. 234-265.

[12] Limitamos aquí la mirada a los siglos XVI y XVII. Sobre estas imágenes y otras posteriores, véase BETHENCOURT, 1992.

[13] El interés por la Inquisición tuvo también su momento de auge en la célebre *Historia Inquisitionis* de Philipp Van Limborch, publicado en Ámsterdam en 1692, y en los grabados e ilustraciones de Adrian Schoonebeck.

[14] Sobre los grabados relativos al conflicto entre católicos y protestantes en Francia y en Europa en el mismo período, véanse BENEDICT, 1995; y WEISS, 2008.

de la propaganda anticatólica. El implícito mensaje de aquellas escenas tétricas denunciaba el carácter arbitrario de la actividad del tribunal frente al formalismo de las ceremonias, a la abyecta entrega al brazo seglar de los condenados a la hoguera y, por fin, a la tiranía de una institución irremediablemente desacralizada.

En un trasfondo de violentos enfrentamientos políticos y religiosos, cobra su pleno significado y su fuerza polémica un grabado aún poco estudiado, aunque ha sido señalado y varias veces reproducido; una obra muy notable tanto por su calidad gráfica como por su alcance ideológico. Se trata de una estampa calcográfica sin firmar, de excepcional tamaño (143 cm por 58 cm), realizada a partir de cuatro láminas distintas reunidas en su continuidad figurativa, con un largo texto de explicación que ocupa la parte inferior y que ofrece una impresionante representación del famoso auto de fe de Valladolid de domingo 21 de mayo de 1559 (fig. 1)[15]. Sin duda, fue concebida e impresa en un país de lengua alemana, como lo señala el título que remata la composición: «*Hispanissche Inquisition*». Se ignora, sin embargo, la fecha precisa de su realización, probablemente en el último tercio del siglo XVI. Una versión del grabado se conserva hoy en día en el Cabinet des Estampes de la Bibliothèque nationale de France en París[16].

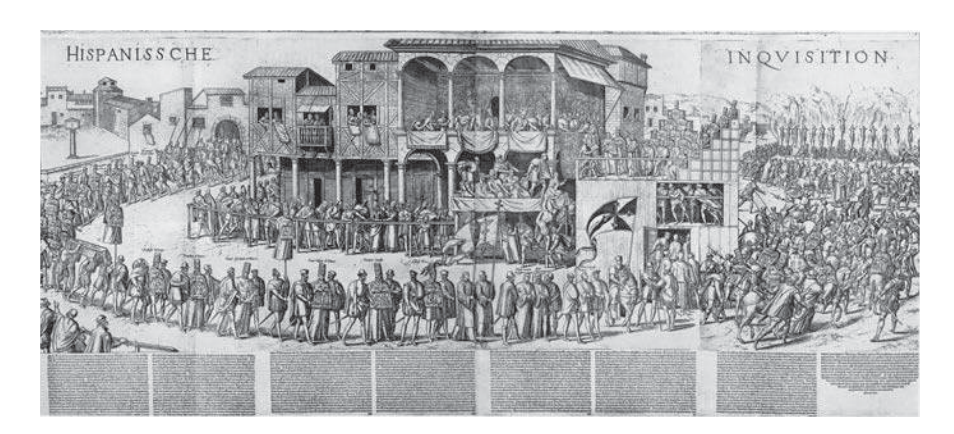


FIG. 1. — *Hispanissche Inquisition,* grabado, BnF, Cabinet des Estampes, París © BnF.

[15] Entre numerosos estudios sobre los autos de fe, véanse, por ejemplo, MAQUEDA ABREU, 1992; o JIMÉNEZ MONTESERÍN, 2002.

[16] BnF, Coll. Hennin, V, i, p. 46, n. 456. Debido a su formato excepcional, el original del grabado no es de fácil acceso. Era importante poder observar todos los detalles. Damos las gracias al personal del Cabinet des Estampes por su ayuda y su disponibilidad. Otros ejemplares se conservan en Alemania, uno en Berlín, *Staatliche Museen zu Berlin*, *Kunstbibliothek,* otro en Núremberg. Véase la noticia del catálogo de la exposición en *Felipe II, un monarca y su época,* pp. 439-440.

Unos muy convincentes criterios estilísticos incitan a atribuir su realización a Franz Hogenberg (1535/1540-1590), el más conocido representante de una familia de grabadores flamencos especializados en la producción de imágenes estampadas[17]. Este protestante, formado en Amberes, había viajado por toda Europa antes de fijar su residencia en Colonia en 1570, ciudad en la que produjo lo esencial de su obra y colaboró con Georg Braun en el famoso libro de vistas de ciudades del mundo, el *Civitates orbis terrarum*. Franz Hogenberg es autor de una impresionante cantidad de grabados de todo tipo: retratos, paisajes, mapas geográficos, imágenes de devoción, etc., en los que se aprecia una marcada predilección por las escenas históricas espectaculares y de temas múltiples[18]. Estas, respondiendo a una evidente finalidad informativa, están relacionadas, la mayoría de las veces, con la actualidad más inmediata. Tales restituciones visuales tuvieron un impacto importante en la percepción e interpretación de los acontecimientos más notables de la historia europea de la segunda mitad del siglo XVI, como la Jornada de Túnez, las exequias celebradas en Bruselas en memoria de Carlos V, el saqueo de Amberes, la matanza de San Bartolomé, etc.[19]

Varios aspectos de la representación del auto de fe de Valladolid necesitan aclaraciones: el texto alemán en ocho columnas ha sido añadido posteriormente y los nombres impresos en la misma composición para identificar a los personajes están escritos en francés. Además, números de 1 a 9 colocados cerca de algunos detalles tendrían que remitir a leyendas explicativas que no aparecen en la estampa. Todo lleva a concluir que la obra no se encuentra en su estado original y que ha podido ser adaptada para un comitente particular.

El texto describe el auto de fe tal como lo da a ver la composición[20]. Aparecen citados puntualmente varias de las figuras presentes en la imagen: los reos, los inquisidores y los espectadores importantes. Se puede suponer que alguna relación impresa, como las que circulaban sobre dicho acontecimiento, pudo servir de referencia para la creación de la representación visual explicitada a través del texto que la acompaña. Tal complementariedad entre documento escrito e imagen era bastante frecuente en composiciones de prestigio y de tema complejo, como es aquí el caso. No disponemos de informaciones en cuanto al encargo y su finalidad, ni se sabe cuál pudo ser la recepción y el circuito de difusión de la estampa. El formato monumental incita a pensar que fue concebida para ser expuesta a la vista de muchos.

[17] El nombre de Hogenberg está escrito a lápiz en uno de los márgenes de la estampa (sin que se sepa cuándo fue escrito). Los catálogos de la obra del grabador no mencionan esta realización.

[18] Un conjunto de 380 estampas reunidas bajo el título de *Sucesos de Europa en el siglo XVI* se conserva en la Biblioteca Nacional de España en Madrid (BNE, ER 2901), citado a veces como *Sucesos de la historia de Europa (1535-1614)*; véase HOGENBERG, *Sucesos de Europa en el siglo XVI*.

[19] Sobre Hogenberg, véase SCHÄFER-GRIEBEL, 2014.

[20] Un detalle que no carece de interés: cuando Giuseppe Verdi con sus libretistas reunían en París hacia 1865 documentación para su ópera *Don Carlos*, se hizo referencia al grabado de Hogenberg y se tradujo el texto alemán al francés. Este «Texte de la planche d'auto-da-fé par Hogenberg» se conserva hoy en día en los Archives Nationales, Archives du Théâtre National de l'Opéra, AJ/13, 505. Véase GÜNTHER, 1972, pp. 28-29.

En primer lugar, llaman la atención la densidad visual de la composición y su evidente calidad estética. La técnica muy cuidada, la fuerza del dibujo, la precisión de los detalles, todo contribuye a configurar una obra de extraordinario impacto[21].

Recordemos el desarrollo de la ceremonia y su repercusión. El conocido estudio de Jesús Alonso Burgos sobre *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI* sigue siendo la mejor referencia para una aproximación de tipo histórico a un acontecimiento del que se conservan muchos escritos, cartas y testimonios impresos o manuscritos[22].

El domingo 21 de mayo de 1559, fiesta de la Trinidad, poco antes del alba, dos mil personas se dirigían con curiosidad hacia la plaza Mayor de Valladolid[23]. El espectáculo que ofrecían los autos de fe fascinaba al vulgo y suscitaba devociones colectivas. Se buscaban los sitios más apropiados, ventanas y balcones alquilados para ver mejor a las personas de alto rango, la regenta doña Juana y el infante don Carlos, también a los reos entre los que algunos pertenecían a las élites locales u ocupaban en la ciudad eminentes situaciones sociales: el doctor Cazalla, su hermano el cura Francisco de Ribera, otro de sus hermanos y una de sus hermanas, Cristóbal de Ocampo, Juan de Zamora, los licenciados Herrezuelo y Pérez de Herrera, Luis de Rojas, Catalina de Ortega, Juan García[24], etc.

La ceremonia empezó a las cinco de la mañana en presencia del inquisidor general, Fernando de Valdés, arzobispo de Sevilla, de los miembros del tribunal del Santo Oficio, del capítulo de la catedral y de numerosos religiosos de todas las órdenes. Las autoridades, que precedían la comitiva de los treinta reos, llegaron en una solemne procesión. El sermón, un momento muy esperado del acto, fue leído por el vibrante Melchor Cano. Después de la lectura de las sentencias, 14 reos fueron relajados al brazo seglar, es decir, condenados a la pena de muerte, mientras que otros 16 fueron reconciliados. También se procedió a la degradación litúrgica de los eclesiásticos. El público se interesaba particularmente por las reacciones de los condenados. La más espectacular fue la de Agustín de Cazalla que se arrepintió de manera grandilocuente y pidió perdón. El licenciado Herrezuelo permaneció impasible y se negó a hacer penitencia. La ceremonia terminó a las cuatro de la tarde. Los condenados a muerte fueron llevados a la hoguera, fuera de la ciudad

[21] La técnica del grabado alcanzaba muy alto nivel en la Alemania de la época como ofrece buen testimonio de ello la calidad de las producciones del taller de Hogenberg.

[22] ALONSO BURGOS, 1983. El autor se apoya en el capítulo titulado «Auto de fe que se celebró en Valladolid que no se vió jamás cosa semejante» de la *Historia de la mui noble i mui leal ciudad de Valladolid, recojida de varios autores,* y sobre una crónica de fray Antonio de la Carrera, pp. 103-113. Véase, también, VILA, 1977, pp. 235-241: cap. XVI, «Primer auto de fe reformado de Valladolid»; también REDONDO ÁLAMO, 1981, pp. 17-25.

[23] Valladolid era entonces la sede de la corte y se consideraba a menudo capital del reino. Véase el clásico estudio de BENNASSAR, 1967. Sobre los Autos de Fe de 1559, véase la versión española de ID., 1983, pp. 448-451.

[24] Señalemos, también, entre los futuros reconciliados: Pedro Sarmiento, Luis de Rojas, Juan de Ulloa, Juan de Vivero, Mencía de Figueroa, Francisca de Zúñiga…

en la zona que corresponde al actual Campo Grande. El doctor Cazalla hizo nuevas demostraciones de arrepentimiento alentando a los asistentes a huir de las doctrinas heréticas. Todos fueron estrangulados por garrote antes de ser entregados a las llamas, con la excepción de Antonio Herrezuelo, que fue quemado vivo.

Este auto de fe fue encargado por el sector más intransigente de los católicos españoles, representados por el inquisidor Fernando de Valdés y el predicador Melchor Cano, y se organizó como una muestra del implacable castigo que esperaba a los «hereges luteranos[25]», en el contexto paroxístico y obsesivo de amenaza luterana que era esencial y urgente eliminar de manera radical y ejemplar, después del descubrimiento de los focos protestantes de Sevilla y Valladolid[26]. El mismo Carlos V, poco antes de su muerte, había exigido los castigos más rigurosos[27]. El prendimiento del arzobispo Carranza y el estricto índice expurgatorio de Valdés son signos patentes de dicho clima. Los Autos de Fe de Valladolid y Sevilla de 1559 y 1560 se consideran, con razón, la conclusión de la disidencia luterana en España. Aquellas ceremonias triunfantes afirmaban un triple objetivo: instaurar un acto político y religioso de carácter altamente normativo, ofrecer un espectáculo con una unánime adhesión popular y dar a recordar un acontecimiento ejemplar para asegurar su más amplia repercusión. Este era el propósito de las numerosas crónicas que se difundieron después del primer auto de fe de 1559, el que mejor se conoce. No sorprende el hecho de que haya suscitado poco después en todo el ámbito protestante la elaboración de una imagen específica como una denuncia de la intolerante institución española y homenaje a las víctimas.

El contenido visual de la estampa debe valorarse desde la perspectiva del fresco descriptivo y didáctico. La representación adopta una convención bastante común, la de la visión sintética que restituye de manera sincrónica el desarrollo de la ceremonia en diferentes lugares (figs. 1a y 1b). Se establece así, desde la izquierda hasta la derecha, un sentido de lectura que articula en continuidad los momentos claves del auto de fe: la procesión de los reos y su llegada al pie del cadalso; la lectura de las sentencias en el tablado, frente al balcón donde se encuentran doña Juana y su sobrino, el príncipe don Carlos; y, en la tribuna, la degradación de un religioso (fig. 1c)[28]. En la parte derecha, se observa a los catorce condenados entregados al brazo seglar, montados en

[25] «Un auto jamás visto, ni oído, de tanta autoridad…», Alonso Burgos, 1983, p. 109.

[26] Parecida dramaturgia fue desplegada en la organización del auto de fe del 8 de octubre del mismo año en Valladolid, presidido por Felipe II de vuelta de Flandes. Entre los 15 condenados a muerte, jóvenes religiosas del convento de Santa María de Belén y Carlos de Sesso, un noble italiano establecido en Valladolid, considerado como portavoz de ideas luteranas. Este fue quemado con Juan Sánchez, uno de los criados de Agustín de Cazalla.

[27] La presencia entre los presentes de Francisco de Borja, entonces miembro de la Compañía de Jesús, mal considerada por la Iglesia española, puede sorprender: este se beneficiaba de la protección de Juana de Austria y tenía la misión de incitar a la penitencia y de sacar de sus errores a una joven religiosa, Ana Enríquez, hija del marqués de Alcañiz.

[28] Alonso Burgos, 1983, p. 107.

burros o mulas, conducidos por la muchedumbre hasta el lugar del suplicio, cerca de la Puerta del Campo (fig. 1d). Como final, las 14 víctimas están representadas frontalmente, cada una atada a un poste y quemada en su hoguera (fig. 1e)[29]. La composición de la estampa se organiza en un movimiento semicircular que sitúa en su centro, pero, en segundo plano, el lugar donde se halla la autoridad inquisitorial. En general, aparece según el orden de los hechos referidos en los numerosos testimonios conservados.

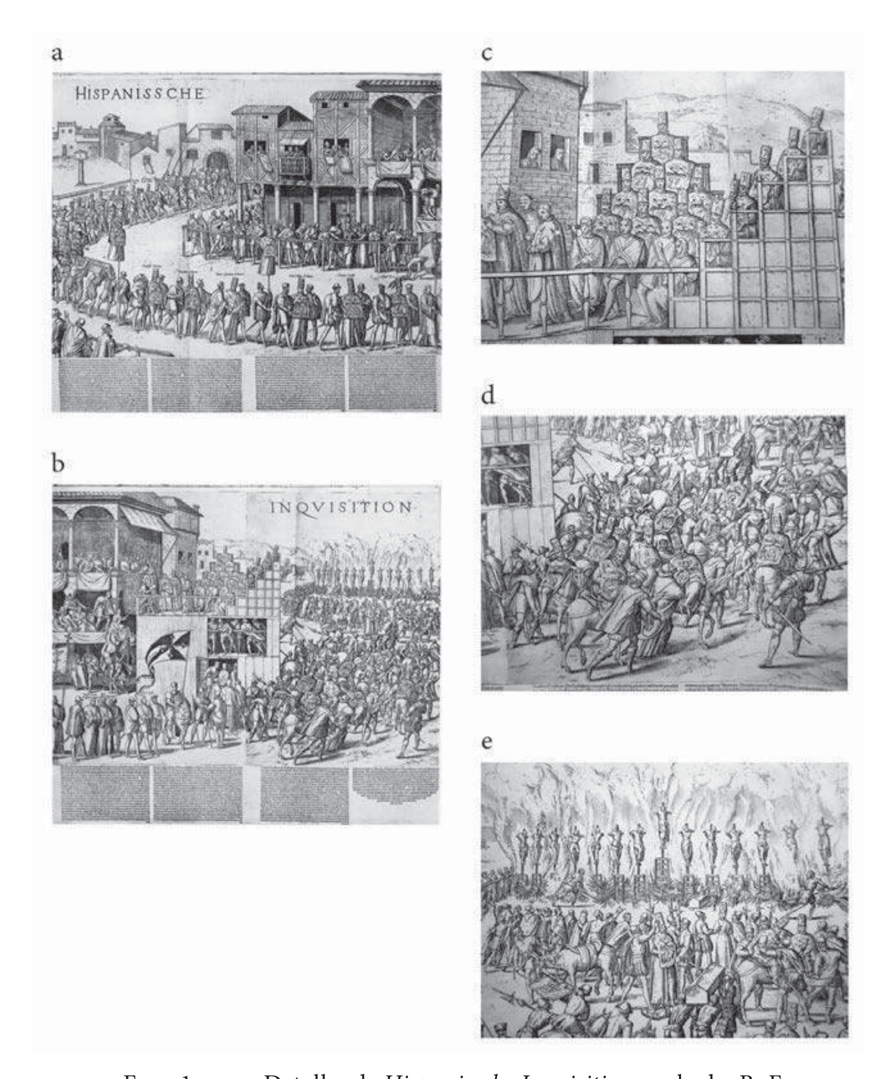
Con el mismo empeño de restituir la realidad, el decorado urbano se ha dibujado con esmero: las casas de fachadas entramadas, los tradicionales soportales que rodean las plazas castellanas, el edificio con *loggia* del Ayuntamiento conocido como *Casa Consistorial*, su doble galería con columnas y los tres arcos de medio punto que dan a la plaza Mayor de Valladolid, tal como existía antes del incendio de 1561.

Un público numeroso se apiña detrás de las vallas, también en las ventanas y balcones: parejas, niños, grupos charlando. Los trajes son precisamente los que se llevaban en la España de mediados del siglo xvi. El artista restituye con naturalidad las actitudes, los gestos y los comportamientos. Para mejor asistir a la ceremonia y también para ver a las personalidades que han acudido para presenciar el acto, un grupo de espectadores intenta subir a un estrado. La imagen reduce notablemente con efectos de perspectiva la extensión de las plataformas de madera, altares, tribunas y gradas, imponente montaje provisional en el que insisten las fuentes. Estos espacios se destinaban a reunir a los reos y a acoger a algunos de los espectadores.

Se hace hincapié de manera privilegiada en la procesión que, partiendo de una de las puertas de la ciudad llega al primer plano de la composición donde cobra un particular protagonismo la figura de Agustín de Cazalla (fig. 1f). Vienen detrás nueve lanceros a caballo que preceden a las autoridades municipales. Encabezando la comitiva, se representan varios de los reos reconciliados llevando velas (fig. 1g). Dos mujeres vestidas de túnicas con cruz de san Andrés entran debajo del cadalso para subir a las gradas superiores[30]. Justo detrás se sitúan los catorce reos condenados a la pena de muerte, todos

[29] En el centro de este lúgubre dispositivo, se distingue una hoguera más alta que las demás. Este detalle es conforme a un testimonio que precisa «un palo un coto más alto que otro», Alonso Burgos, 1983, p. 107. Podría ser la hoguera de Antonio Herrezuelo, que permaneció firme en sus convicciones luteranas.

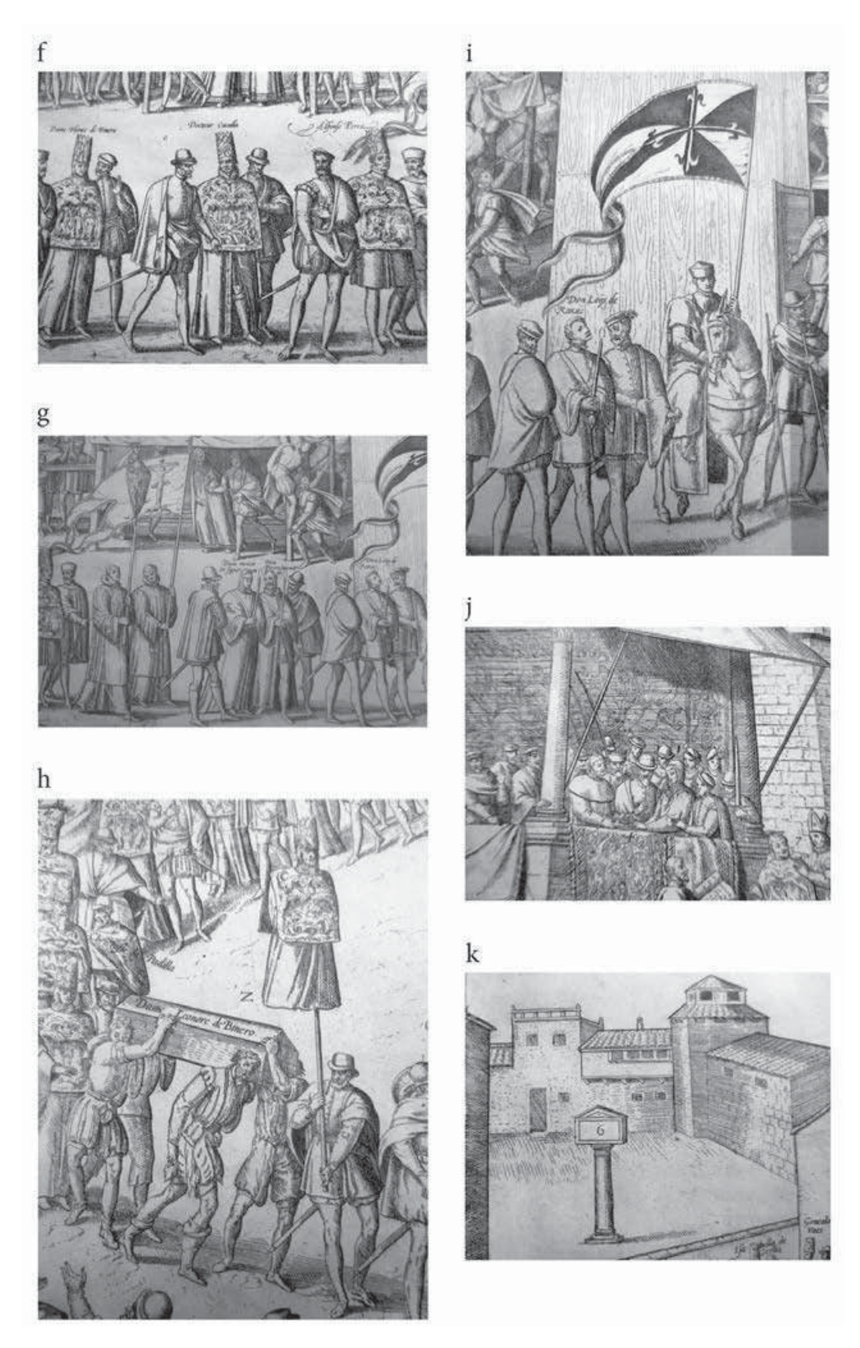
[30] Los nombres que están escritos en la estampa son los siguientes (en francés y en el orden sucesivo desde el cadalso): entre los reconciliados, vistos de espaldas, doña Anne Enriquez, doña Marie de Rojas, con una vela en la mano, don Luijs de Roxas, don Pierre Sarmiento, doña Mencia de Figueroa; siguen los catorce relajados llevando el sambenito: Alfonse Perez, doctor Cacalla, doña Blance de Binero (por Vivero), doña Constance de Binero, Franchois de Binero, Christofle de Binero, doña Leonor de Binero (escrito en el ataúd), Catarina Roman, Christofle de Padilla, Antoine de Herzuelo, Dame Katerine Ortega, Franchois Herrera, Isabella de Strada, Gonzalo Uaes (condenado por judaizante), en fin, «*un ouvrier de fer blanc*» (el orfebre Juan García). Un total de catorce mártires (sin la difunta Leonor de Vivero). Un posible error: falta Juana Vázquez (o Blázquez) cuyo nombre aparece en las fuentes escritas, mientras que Constance de Vivero que aquí figura entre les futuros relajados fue reconciliada.



FIGS. 1a-e. — Detalles de *Hispanissche Inquisition*, grabado, BnF, Cabinet des Estampes, París

identificables por su nombre, con corozas y sambenitos en los que aparecen pintados rostros de diablos y llamas del infierno; entre estos, el ataúd que ha sido desenterrado de Leonor de Vivero, la recién fallecida madre de Agustín de Cazalla, cuyos restos mortales serán quemados en la hoguera (fig. 1h)[31]. Cada uno viene acompañado de dos familiares del Santo Oficio. Dos de los condenados están representados en efigie, imágenes llevadas también por

[31] El ataúd de Leonor de Vivero aparece, pues, representado tres veces.



Figs. 1f-k. — Detalles de *Hispanissche Inquisition*, grabado, BnF, Cabinet des Estampes, París

familiares. A la cabeza del grupo de los reos, unos religiosos dominicos alzan unas banderas y un jinete enarbola el estandarte de la Inquisición con la cruz flordelisada (fig. 1i).

En la *loggia* decorada de alfombras, se encuentran la corte y el Consejo de Castilla. Los dos representantes de la familia real están jurando defender la fe evangélica y proteger a la Inquisición (fig. 1j)[32]. En la parte izquierda de la composición, detrás de una pared, se observa una zona desierta y, en medio, una columna con una estela (fig. 1k). Es el punto final del proceso puesto en marcha el 21 mayo de 1559: la casa de Leonor de Vivero en la que se reunían los luteranos de Valladolid ha sido arrasada y el suelo sembrado con sal. La estela constituye el perpetuo recordatorio de la infamia[33].

A pesar de las secuencias cronológicas y de la concentración de los espacios, el artista supo dar a este despliegue panorámico continuidad y cohesión. Sin embargo, parece haber asumido unos planteamientos conceptuales como los juegos de escala, la diseminación calculada de algunas escenas significativas, la relativa economía de elementos ilustrativos y la situación pertinente de ciertos elementos; en fin, el punto de vista distanciado que ofrece una vista de conjunto del propio acontecimiento.

Ninguna sobrecarga de efectos dramáticos, sino la preocupación por restituir puntualmente los hechos. Hemos insistido en la fiabilidad de la representación, la precisión de los detalles y la fidelidad a las crónicas que relatan la ceremonia[34]. No obstante, los toques de verismo que determinan la autenticidad sirven una retórica antiinquisitorial que elabora una escenografía del horror. La figuración del ataúd de Eleonora de Vivero llevado hasta las llamas podía impresionar. Pero lo que predomina es la insistencia en la mecánica implacable de un espectáculo teatralizado, el acondicionamiento de un público insensible u hostil. Las autoridades más altas de la monarquía española y del Santo Oficio no son muy visibles, situadas de manera significativa en un segundo plano. Los condenados luteranos, claramente identificados en la parte inferior de la estampa, ocupan de hecho una situación central en la composición. Destinados a una muerte abominable, ellos son los verdaderos mártires de la fe.

Esta representación del auto de fe de Valladolid ha sido diversamente imitada. Copia del grabado alemán, una misma composición anónima, titulada en holandés *Spaansche Inquisitie*, ha sido adaptada como una ilustración en dos páginas del libro de Pieter Cornelius Hooft, *Nederlandsche Historien*

[32] Este juramento de la corona no estaba previsto en el programa de la ceremonia. Parece que el Santo Oficio implicó a la regenta sin haberla avisado. En octubre, el rey Felipe II presente en el auto de fe también va a jurar. Este punto ha sido señalado por Escamilla-Colin, 1992, vol. 1, p. 67, citando a Juan Antonio Llorente.

[33] La estela ha sido quitada en el siglo xix. Actualmente es la calle del doctor Cazalla.

[34] Se piensa que el grabador ha podido utilizar también testimonios orales de españoles exiliados.

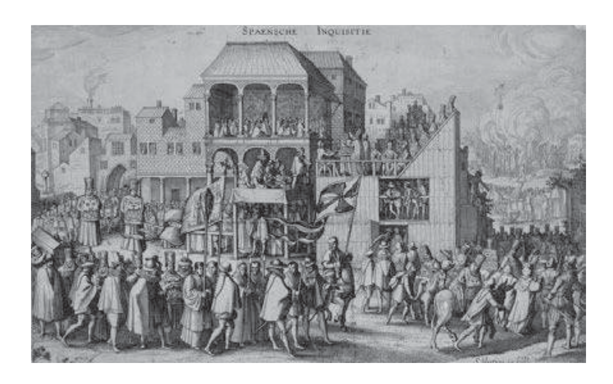


Fig. 2. — *Spaansche Inquisitie,* grabado, BnF, Cabinet des Estampes, París
© BnF.

publicado en 1642 (reproducida aquí en su reedición de 1703, fig. 2)[35]. Más conocida que el modelo, se sabe que fue utilizada en ediciones anteriores de la misma obra. También existe una versión en hoja suelta de la que un ejemplar se conserva en el «fonds Hennin» del Cabinet des Estampes de París. La composición es más concentrada y sitúa las secuencias del auto de fe en un mismo decorado, con las mismas escenas, con efectos de relieve más acusados y algunas diferencias de detalle como la ausencia del texto explicativo y del nombre de las víctimas. Tal reutilización es un testimonio del reconocimiento del valor estético del original y, sin lugar a duda, de una aprobación de su mensaje ideológico[36].

En el texto en lengua alemana que acompaña la composición atribuida a Hogenberg, aparece la expresión «*ein sighafftig triumph*», «un significativo triunfo». Este triunfo *a la antigua* es aquí el de la Inquisición frente a las ideas consideradas disidentes de los luteranos españoles, el triunfo de una ortodoxia católica hecha visible a través de los signos y mecanismos de una ceremonia de autorrepresentación, que señalaba deliberadamente a los vencedores y a los vencidos. Más que la horrorosa crueldad (la escena de la hoguera es muy presente pero lejana) está aquí escenificado el todopoderoso aparato institucional y religioso. La composición prescinde de un esquematismo que opone imagen negativa e imagen positiva y pretende afectar directamente la sensibilidad de

[35] Hooft, *Nederlandsche Historien*. El grabado titulado «Auto de fe de Valladolid presidido por la princesa Juana de Austria» está reproducido y comentado (pero sin alusión al grabado original atribuido a Hogenberg) en el catálogo *Los Austrias* (Páez Ríos, Bouza Álvarez, 1993, pp. 138-139). La estampa con título *Spaansche Inquisitie* (fig. 2) es anónima; existe otra versión, titulada *Spaensche Inquisitie* (reproducida en la cubierta del presente volumen), que es apenas diferente, sin leyenda y con la inscripción «S. Kloeting excudit» (nombre de un impresor de estampas de Delft de la primera mitad del siglo xvii), las dos se conservan en la BnF, Département Estampes et photographie: Collection Hennin, Réserve FOL-QB-201.

[36] El estudio de la historia de la estampa queda muy abierto. El eventual hallazgo de documentos relativos al tema o a la realización, o de otros ejemplares desconocidos, podría proporcionar precisiones o llevar a tomar en cuenta algunas consideraciones bajo otros ángulos.

los espectadores, siendo distintos los del auto de fe de Valladolid de los que consideraron la estampa, incitados a tomar muy en cuenta el sentido y el alcance del espectáculo.

Como lo hicieron notar Fernando Bouza y Elena Santiago: «El uso de imágenes para la descripción de sucesos históricos […] contaba con lo visual como un mecanismo básico de su forma de conocimiento[37]». Se trata, en efecto, de ofrecer a la vista, de impresionar los afectos, también indignar al mismo tiempo que fijar en la memoria. En su relación con un acontecimiento que tuvo importante trascendencia, esta *Hispanissche Inquisition* es un despliegue visual que, en su finalidad descriptiva del sistema represivo del tribunal del Santo Oficio, también da a conocer al público protestante un episodio trágico de la recepción de la Reforma en la España de mediados del siglo XVI, al proponer una lectura de este a través de una potencia *imaginaria* perfectamente controlada.

[37] Bouza, Santiago, 1993, p. 14.

CONCLUSIÓN

De este recorrido sobre la recepción de la Reforma en los diversos reinos de la península ibérica se desprende una percepción más fina de la periodización de la reacción ante las *novedades* y la progresiva definición de los contornos de la herejía. La superposición de las escalas territoriales —en el ámbito de cada corona y a escala imperial— con sus respectivas prioridades propiciaba una percepción diferenciada del peligro y de la urgencia de cada respuesta en un momento en que estaban reconfigurándose las relaciones con la Santa Sede. El análisis de las fuentes pone de relieve la urgencia de reducir el sesgo inquisitorial en cuestiones teológicas —deformador por ser judiciario— y la necesidad de ajustar el enfoque individual y el colectivo para captar las evoluciones doctrinales y los caracteres diferenciales de la herejía.

Tanto en España como en Portugal, en el siglo XVI, se asentó una política confesional que, desde el punto de vista religioso, estaba conforme con las determinaciones de Roma. La nueva articulación de poderes se caracterizaba por la afirmación de la corona ante el papado y por una mayor interferencia regia en los asuntos eclesiásticos. La preocupación por la extensión de la Reforma había acelerado la creación del Santo Oficio portugués. En Castilla y Aragón, a partir de la década de 1540, los tribunales inquisitoriales endurecían, por una parte, las respuestas penales contra los extranjeros que se consideraban entonces un vector potencial de la herejía luterana, en particular a lo largo de las fronteras terrestres y marítimas; y, por otra, contra peninsulares sospechosos de simpatías con las doctrinas protestantes. En los años cuarenta, se había fraguado una política represiva contra las doctrinas reformadas y su difusión, en sintonía con las prioridades de la Santa Sede. Los grupos más próximos al humanismo cristiano fueron perdiendo influencia en la corte, a la par que ganaban un mayor peso los defensores de una ortodoxia cuyos perfiles se precisaban en torno a posturas consensuadas en Trento.

Con la extensión de la protesta de Lutero y la recepción en determinados círculos de la Península de sus críticas, la Inquisición revisaba su modo de actuación, con respecto al libro más particularmente, en un primer tiempo. Los procesos de revisión y exámenes de biblias, los mecanismos de censura, la

Michel Bœglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn (eds.), *Reforma y disidencia religiosa,*
Collection de la Casa de Velázquez (168), Madrid, 2018, pp. 365-368.

creación de los índices y los debates sobre la oportunidad de propagación de las traducciones de las Escrituras señalaban la creciente inquietud en torno a la difusión de obras, particularmente aquellas en castellano accesibles al vulgo. Tanto en lo relacionado con la producción escrita como iconográfica, en conformidad con las directivas de la Santa Sede, se velaba por obviar que estas pudiesen llegar a ser un posible vector de la herejía. En el siglo de la difusión del libro por excelencia, la Inquisición cobraba un protagonismo inédito y creciente, y asumía el nuevo papel que le otorgaban las monarquías peninsulares; asimismo, los jueces de la fe eran llamados a vigilar también las imágenes.

Desde los años treinta hasta la oleada de procesos judiciales de 1559 en Castilla, los borrosos y tenues linderos que separaban heterodoxia y ortodoxia iban precisándose. La escenificación de la herejía y de su represión a través de los Autos de Fe de 1559 daba a conocer las nuevas demarcaciones religiosas. Se condenaba en un mismo movimiento de rechazo las novedades luteranas y alumbradas. De sospechosas, las doctrinas de Erasmo pasaron a ser consideradas *auctoris damnati*. La represión masiva en Sevilla y Valladolid daba a entender que la adhesión a la herejía, de homogéneos perfiles doctrinales, se había derivado de un amplio movimiento proselitista en todos los estamentos sociales.

A propósito de las redes y cenáculos disidentes en la Península, la amplitud de la adhesión al protestantismo en estos círculos merece una apreciación más matizada, como lo ha venido resaltando la historiografía, y aún es preciso seguir profundizando su estudio. Si bien, como se ha visto, el análisis de las clientelas ha arrojado nuevos datos acerca de las lógicas institucionales, el de las redes de creyentes y de las comunidades secretas de novadores permite captar mejor los vínculos existentes entre individuos y grupos. Su estudio, para muchas ciudades y provincias está por realizar, antes de sistematizarlo a escala peninsular, así como el estudio del arraigo social y económico de los miembros de dichos círculos disidentes. A semejanza de varios trabajos aquí presentados, queda por cruzar las fuentes inquisitoriales con las minutas notariales para reconstituir los vínculos de tipo familiar, clientelar y profesional que la documentación del Santo Oficio solo permite vislumbrar de forma parcial, incompleta y deformada. Los diferentes testimonios de ruptura y de oposición a la antigua Iglesia invitan a profundizar en la investigación individual y la afirmación de singularidades. El estudio prosopográfico de casos particulares posibilita la valoración del impacto de la Reforma, el posicionamiento de unos y otros con respecto, por una parte, a la situación prevaleciente en el Imperio, pero también, por otra, a las doctrinas defendidas en el seno de las dietas imperiales, lo que facilita la comparación pormenorizada de las actitudes ante las Iglesias y prolonga los trabajos que se han venido realizando en Francia y en Italia.

En cuanto a los círculos de disidentes peninsulares en el extranjero, fuera de las investigaciones generalmente limitadas a casos individuales, el estudio de aquellos individuos que optaron por irse y el análisis de los nuevos vínculos creados en el exilio, el de la inserción de aquellos exiliados en las sociedades que los recibieron, como también el de las dificultades de orden intercultural, en particular en lo relativo a las costumbres religiosas, merecen realizarse. Cabe

propiciar estudios de aquellos colectivos que agreguen datos disponibles sobre casos individuales en su entorno, para inscribir la Península dentro de una historia europea de la Reforma. Carecemos aún de trabajos sobre las comunidades que los acogieron, sobre las redes de exiliados que apenas esbozaron los hispanismos francés, suizo, italiano e inglés, más a través de casos individuales que de las comunidades de peninsulares instalados en el extranjero, en particular entre los círculos de traductores y gramáticos. Prometedor es el examen de la reintegración de algunos de aquellos heterodoxos en sus países respectivos, a veces mediante compromisos con las autoridades reales, colaboraciones con los servicios de inteligencia o negociaciones con la Inquisición. Tuvieron, además, un especial protagonismo ciertas órdenes religiosas, la Compañía de Jesús, en particular, para permitir el regreso de los vástagos de familias aristocráticas.

Como varios de los investigadores lo han realizado aquí, el análisis de las obras de teología leídas en la Península ha de realizarse, de manera más sistemática, con arreglo a los procesos de apropiación, reelaboración y reescritura de contenidos heterodoxos. De esta lectura y adaptación de textos y de doctrinas reformadas depende una «historia de las apropiaciones» (Roger Chartier) que supere la simple oposición entre productores de contenidos y receptores, vistos como pasivos, para interrogar la recepción de las producciones religiosas en España y en Portugal. Como lo consideraba Hans R. Jauss, solo es la mediación del lector la que inscribe la obra en el horizonte de experiencia movedizo de una continuidad, cuya hermenéutica condiciona el análisis de la acogida de la obra, de su comprensión y aceptación en la sociedad de su tiempo. Si bien las fuentes son fragmentarias, los textos y sus contextos de producción se entienden más nítidamente y se valoran mejor a la hora actual gracias al avance realizado en el conocimiento del ámbito social, político y religioso en torno al nacimiento de aquellas obras en la península ibérica o en el exilio. En complemento, la genética textual y el análisis sociocrítico toman en consideración la producción, propiciando el acercamiento a los textos y enmarcándolos en su época. Y, precisamente, en la confluencia de la historia, del análisis literario y de la teología es como la producción de los escritos puede analizarse, así como aquellas obras influenciadas directa o indirectamente por la Reforma, por identificación, asociación o rechazo.

Aun aquí, las producciones de Juan de Ávila, de Juan de Cazalla, del doctor Constantino, de Carranza o de Damião de Góis, por ejemplo, requieren ser interrogadas y reevaluadas sin verse encerradas en lo que no son —obras protestantes o presuntamente nicodemitas—, pero tomando en cuenta el extraordinario desarrollo de proyectos y modelos de reforma religiosa en la península ibérica y la evolución de las doctrinas y de las sensibilidades religiosas hasta mediados del quinientos. Aquello debe realizarse sin obviar los procesos de reescritura en aquellas obras, las retóricas de la disimulación y los modos de difusión de temáticas cercanas a la de la Reforma o de inflexión con respecto a estas. La serie de recepciones —y no la recepción de las obras— es la que constituye el hilo conductor de una tradición, como se sabe. Afortunadamente, este enfoque ha empezado a privilegiarse.



FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Actas de las Cortes de Navarra (1530-1829), edit. por Luis Javier Fortún, Pamplona, Parlamento de Navarra, 1991.

Agustín, Antonio, *Canones Poenitentiales et Bedae et Rabani liber poenitentius cum notis Antonii Augustini*, Tarragona, *apud* Philippum Mey, 1582; reed. Venecia, *apud* Felicem Valgrisium, 1584.

— *De emendatione Gratiani dialogorum libri duo*, Tarragona, *apud* Philippum Mey, 1587.

— *Diálogos de medallas, inscriptiones y otras antigüedades. Ex bibliotheca Ant. Augustini, Archiepiscopi Tarracon.*, Tarragona, Felipe Mey, 1587.

Album Academiae Vitebergensis ab a. Ch. MDII usque ad a. MDLX, edit. por Carl E. Förstemann, Leipzig, Tauchnitz, 1841.

Annotata ad SS. Evangelia sive Criticorum Sacrorum Tomus VI, Londres, Flesher, 1660.

Antonio, Nicolás, *Bibliotheca Hispana noua,* Madrid, *apud* Joachimum de Ibarra, Typographum Regium, 1783.

Biblia de Ferrara [1553], edit. por Moshe Lazar, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, 1996.

Biblia, interprete Sebastiano Castalione: una cum eiusdem annotationibus, Basilea, Per Ioannem Oporinum, 1551.

Bibliotheca Manuscripta Lansdowniana: A Catalogue of the entire Collection of Manuscripts […] *of the Late most noble William, Marquis of Lansdowne, vol. Ist. Containing the Burleigh State Papers which will be sold by auction By Leigh and Sotheby* […] in *the Spring*, [Londres], 1807.

Bononia, Johannes de, *De aeterna Dei praedestinatione, et reprobatione ex scripturis*, Lovaina, Bergagne, 1555.

Braun, Georg, Hogenberg, Franz, *Civitates Orbis terrarum*, Colonia, 1572.

Brès, Guido de, «The Belgic Confession of Faith (1561, rev. 1619)», edit. por Arthur C. Cochrane, *Reformed Confessions of the 16th Century*, Londres, SCP, pp. 189-219.

Bulario pontificio de la Inquisición española en su período constitucional (1479-1525), edit. por Bernardino Llorca, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 1949.

Calendar of State Papers, Spain: Supplement to Volumes 1 and 2: Queen Katherine; Intended Marriage of King Henry VII to Queen Juana (1868), edit. por Gustav Adolf Bergenroth, Londres, Longman, 1986.

Calvino, Juan, *Instituzión de la Relijión Cristiana*, trad. de Cipriano de Valera, Londres, Ricardo de Campo, 1597; reimpr. facsímil de Benjamin Wiffen y Luis Usoz y Río, *Reformistas antiguos españoles*, Madrid, José Lopez Cuesta, 1858 (vol. 14).

— *Ioannis Calvini opera quae supersunt omnia*, edit. por Jean Guillaume Baum, Édouard Cunitz y Edouard Reuss, Braunschweig, *apud* Schwetschke *et filium,* 1874 (vol. 12).

Carranza de Miranda, Bartolomé, *Comentarios sobre el catechismo christiano* [1558], ed. crítica y estudio histórico de José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, BAC, 1972.

— *Controversia sobre la necesaria residencia personal de los obispos* [1547], edit. por José Ignacio Tellechea Idígoras, Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1994.

Cartas al emperador Carlos escritas en los años de 1530-32 por su confesor [García de Loaysa], edit. por Gotthilf Heine, Berlín, Librería de W. Besser, 1848.

Casaubon, Isaac [1597-1614], *Ephemerides Isaaci Casauboni cum praetatione et notis edente Johanne Russell*, Oxford, E. Typographeo Academico, 1850 (2 vols.).

— *Animaduersionum in Athenaei Dipnosophistas libri XV*, Lyon, *apud* Antonium de Harsy, 1600.

— *Διογένους Λαερτίου περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βίβλια ὶ. Diogenis Laertii De vitis, dogm. et apopthegm. clarorum philosophorum libri X. Hesychii ill. de iisdem philos. et de aliis scriptoribus liber… Is. Causaboni notae ad lib. Diogenis, multo auctiores et emendatiores*, [Ginebra], excud. Henr. Steph., 1593.

— *Τὰ σωζόμενα τῶν παλαιοτάτων ποιητῶν, Γεωργικά, Βουκολικά, Γνωμικά. Vetustissimorum authorum georgica, bucolica & gnomica poemata quae supersunt. Accessit huic editioni Is. Hortiboni Theocriticarum lectionum libellus*, [Ginebra], *apud* Vignonum, 1586.

— *C. Suetoni Tranquilli de XII Caesaribus libri VIII. Isaacus Casaubon recensuit et Animaduersionum libros adiecit*, [Lyon], Jacques Chouett, 1596.

Castellion, Sébastien, *Biblia Sacra Ex Sebastiani Castalionis postrema recognitione, Cum annotationibes eiusdem, et Historiae supplementum ab Esdra ad Machabaeos, inde usque ad Christum, ex Ioseph: Index praeterea novus, et locupletissimus*, Basilea, P. Perna, 1573.

— *Conseil à la France désolée. Auquel est monstré la cause de la guerre présente et le remède qui y pourroit estre mis, et principalement est avisé si on doit forcer les consciences*, [Basilea, Oporinus], 1562, <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1349528> [consultado el 15 de mayo de 2016]; nueva edición de Marius Valkhoff, Ginebra, Droz, 1967.

— *Contra el libelo de Calvino. Primera traducción al español* [1554], trad. y edit. por Joaquín Fernández Cacho y Ana Gómez Rabal, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, 2009.

— *Contra libellum Calvini in quo ostendere conatur haereticos jure gladii coercendos esse* [1554]. Anno Domini MDLCXII [sic], s. l. [impreso en Hollanda]), 1612; en algunos ejemplares con título diverso: *Dissertatio qua disputatur, quo jure, quove fructu Haeretici sunt coercendi gladio vel igne*.

— *De arte dubitandi et confidendi, ignorandi et sciendi* [1563], edit. por Elisabeth Feist Hirsch, Leiden, Brill, 1981.

— *Defensio suarum tanslationum Bibliorum*, Basilea, Oporino, 1562, <http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb00077705-7> [consultado el 16 de marzo de 2016].

— *De haereticis, an sint persequendi, et omnino quomodo sit cum eis agendum, Luteri et Brentii aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum* [1554], Magdeburg, Georg Rausch [= Basilea: Oporinus], ed. facsímil e introducción de Sape van der Woude, Ginebra, Droz, 1954.

— *De l'impunité des hérétiques. De haereticis non puniendis* [1554], texto en latín inédito publicado por Bruno Becker, texto francés inédito publicado por Marius Valkhoff, Ginebra, Droz, 1971.

— *Dialogi IIII. De praedestinione, De electione, De libero arbitrio, De fide. Eiusdem opuscula quaedam lectu dignissima, quorum inscriptiones versa pagella ostendet*, Arisdorfii [Basilea, Perna], 1578; reed.: *Dialogi IIII. De praedestinione, De electione, De libero arbitrio, De fide. Eiusdem opuscula quaedam lectu dignissima* […] *Annotationes in cap. IX ad Rom. Quinque impedimentorum, quae mentes hominum et oculos a veri in divinis cognitione abducunt, succincta enumeration. Tractatus de justificatione*, [Gouda, Caspar Tournay], 1613, <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000092997&page=1> [consultado el 15 de marzo de 2016].

— *Gegen Calvin. Contra libellum Calvini* [1554], edit. por Uwe Plath y Wolfgang F. Stammler, Essen, Alcorde Verlag, 2015.

— *La Bible nouvellement translatée: Avec la suite de l'histoire depuis le tems d'Esdras iusqu'aux Maccabées; e depuis les Maccabées iusqu'a Christ: Item avec des Annotacions sur les passages difficiles*, Basilea, Herwagen, 1555, <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-7524>, [consultado el 20 de enero de 2018].

Cazalla, Juan de, *Lumbre del alma* [1542], edit. por Jesús Martínez de Bujanda, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1974.

Ciofano, Ercole, *In P. Ouidii Nasonis Metamorposin ex. 17 antiquis. libris obseruationes*, Venecia, *apud* Aldum Nep, 1575.

Concilium Tridentinum, *Diariorum, actorum, epistularum, tractatuum noua collectio: Epistularum*, Freiburg, Herder-Görresgesellschaft, 1937, t. XI.2.

Correspondance de Théodore de Bèze. Tome XIII (1572), edit. por Hippolyte Aubert, Alain Dufour, Béatrice Nicollier y Hervé Genton, Ginebra, Droz.

Correspondance de Théodore de Bèze. Tome XXIII (1582), edit. por Hippolyte Aubert, Alain Dufour, Béatrice Nicollier y Hervé Genton, Ginebra, Droz, 2001.

— *Tome XXV (1584),* edit. por Hippolyte Aubert, Alain Dufour, Béatrice Nicollier y Hervé Genton, Ginebra, Droz, 2003.

Corro, Antonio del, *Acta Consistorii Ecclesiae Londino Gallicae, cum Responso Antonii Corrani. Ex quorum lectione facile quivis intelligere poterit statum controversiae inter Ioannem Cusinum, eisdem Ecclesiae ministrum, et Antonium Corranum, Hispanorum peregrinorum Concionatorem*, s. l., 1571.

— *Carta a los pastores luteranos de Amberes. Carta a Felipe II. Carta a Casiodoro de Reina. Exposición de la Obra de Dios*, Alcalá de Guadaíra, Mad, 2006.

— *Comentario Dialogado de la Carta a los Romanos*, Traducción y comentarios de Francisco Ruiz de Pablos, Alcalá de Guadaíra, MAD, 2010.

— *Dialogus theologicus. Qvo Epistola Divi Pauli Apostoli ad Romanos explanatur. Ex praelectionibus Antonii Corrani Hispalensis, sacrae theologiae professoris, collectus et concinnatus*. Londres, Thomas Purfoote, 1574.

— *Lettre envoyée à la Majesté du Roy des Espaignes &c. notre Sire. Par laquelle un sien treshumble subiect lui rend raison de son departement du Royaume d'Espagne, & presente à sa Ma[iesté] la confession des principaux poinctz de nostre Religion Chrestienne: luy montrant les griefves persecutions, qu'endurent ses subiets du Pais bas pur maintenir ladite Religion, & le moyen duquel sa Ma[iesté] pourroit user pour y remedier,* s. l., s. e., [Amberes, Gilles Coppens van Diest], 1567.

Crespin, Jean, *Le livre des martyrs qui est un recueil de plusieurs martyrs qui ont enduré la mort depuis Jean Hus jusques à ceste présente année MDLIIII*, Ginebra, s. n., 1554.

Crespin, Jean, Goulart, Simon, *Histoire des martyrs persecutez et mis à mort pour la verité de l'Euangile, depuis le temps des Apostres jusques à l'an 1574. Comprinse en dix livres, contenans Actes memorables du Seigneur en l'infirmité des siens*, Ginebra, s. n., 1582.

Criticorum Sacrorum Tomus sextus, *exhibens Annotata in quatuor Evangelia*, Ámsterdam, Boom *et alii*, 1698.

Cruz, Juan de [1555], «Diálogo sobre la necesidad de la oración vocal», en *Tratados Espirituales*, edit. por Vicente Beltrán de Heredia, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1962, pp. 349-352.

Cujas, Jacques, *Observationum et emendationum libri XVII*, Colonia, *apud* Ioannem Gymnicum, 1578.

Dausque, Claude, *Orthographia Latini sermonis uetus et noua*, París, *apud* Fredericum Leonard, 1677.

De Azagra, Melchor, *Cartas eruditas de algunos literatos españoles*, Madrid, D. Joachín Ibarra, 1775.

Die Confutatio der Confessio Augustana vom 3 August 1530, en *Corpus Catholicorum*, Münster, Aschendorff, 1979.

Eck, Johannes, *Enchiridion locorum communium adversus Lutteranos*, Landshut (Baviera), Weyßenburger, 1525.

Ecclesiae Londino-Batavae Archivum, *Tomi tertii pars prima: Epistolae et Tractatus cum Reformationis tum Ecclesiae Londino Batavae historiam illustrantes,* edit. por Johannes Henricus Hessels, Cambridge, Typis

Academiae, 1897, <https://archive.org/details/ecclesiaelondino31austuoft> [consultado el 15 de marzo de 2016].

El proceso de Rodrigo de Bivar (1539), ed. de Alastair Hamilton, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1979.

El Testamento Nuevo (1556); Epistola consolatori (1560), edit. por Bowman Foster Stockwell, Buenos Aires, La Aurora, 1958.

Enzinas, Francisco de [1545], *De statu Belgico deque religione Hispanica*, edit. por Francisco Socas, Stuttgart-Leipzig, Teubner, 1991; versión francesa de François du Chesne, *Histoire de l'estat du Pays-Bas et de la religion d'Espagne*, Sainte-Marie, François Perrin, 1558.

— *El Nuevo Testamento de nuestro Redemptor y Saluador Iesu Christo, traduzido de griego en lengua castellana*, Enueres [Amberes], Esteuan Mierdmanno, 1543.

— *Epistolario* [1541-1553], edición crítica, texto latino, trad. española y notas de Ignacio Javier García Pinilla, Ginebra, Droz, 1995.

— Senarclens, Claude de [1546], *Verdadera historia de la muerte del santo varón Juan Díaz*, edit. por Ignacio Javier García Pinilla, Cuenca-Santander, Universidad de Castilla-La Mancha-PubliCan, 2008.

Erasmo de Róterdam, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, edit. por Jean Leclerc, Leiden, Petrus van der Aa., 1703-1706 (10 vols.).

— *Preparación y aparejo para bien morir* [1555], trad. de Bernardo Pérez de Chinchón, edición, introducción y notas de Joaquín Parellada, Madrid-Salamanca, Fundación Universitaria Española-Universidad de Salamanca, 2000.

Escrivá, Francisco, *Vida del illustríssimo y excellentíssimo señor don Juan de Ribera, patriarca de Antiochia, y arçobispo de Valencia*, Valencia, Pedro Patricio Mey, 1612.

— *Vida del venerable siervo de Dios, D. Juan de Ribera, patriarca de Antiochia y arzobispo de Valencia*, Roma, Antonio de Rossi, 1696.

Fabro, Pedro, *Fabri monumenta: Beati Petri Fabri, primi sacerdotis e Societate Jesu, epistolae, memoriale et processus, ex autographis aut archetypis potissimum deprompta*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1972.

Felipe II, *Correspondance de Philippe II sur les affaires des Pays-Bas, 1559-1565*, edit. por Louis Prosper Gachard, Bruselas, Librairie ancienne et moderne, 1851 (vol. 2).

Fernández de Madrid, Alonso (arcediano del Alcor), *Silva Palentina*, edit. por Jesús San Martín Payo, Palencia, Diputación Provincial, 1976.

Flaminio, Marcantonio, *Lettere*, edit. por Alessandro Pastore, Roma, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, 1978.

Fontanini da Mantova, Benedetto, *Il beneficio di Cristo. Con le versioni del secolo xvi. Documenti e testimonianze*, edit. por Salvatore Caponetto, Chicago-DeKalb, Newberry Library, Northern Illinois University Press, 1972.

Foxe, John, *Actes and Monuments* of *These Latter and Perillous Days*, Londres, John Day, 1563.

FURIÓ CERIOL, Fadrique, *Bononia siue de libris sacris in uernaculam linguam conuertendis, libri duo,* Basilea, Johannes Oporinus, 1556.

— *Obra completa: El consejo y consejeros del príncipe. Bononia* [1556-1559], edit. por Henri MÉCHOULAN y Jordi PÉREZ DURÀ, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.

GALÈS, Francesc, *Epitome troporum ac schematum et Grammaticorum et Rhetorum, ad Autores tum prophanos tum sacros intelligendos non minus utilis quam necessaria. Index alphabeticus in calce adiectus est. Francisco Galesio Rhetoricae eximio professore collectore,* Valencia, Ioannem Mey Flandrum, 1553.

George Buchanan in the Lisbon Inquisition: The Records of His Trials, with a Translation Thereof into English, Fac-similes of Some of the Papers and an Introduction by Guilherme G. C. HENRIQUES, Lisboa, Typ. Emp. História de Portugal, 1906.

GESSNER, Conrad, *Partitiones theologicae: pandectarum universalium tomus ultimus*, Zurich, Christophorus Froschauer, 1549.

GONSALVIUS MONTANUS, Reginaldus, *Histoire de l'Inquisition d'Espagne, exposée par exemples pour estre mieux entendue en ces derniers temps*, [Genève], [Jean Crespin], 1568.

— Reginaldus, *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot detectae ac palam traductae*, Heidelberg, 1567; edit. por Luis USOZ Y RÍO, *Inquisitionis Hispanicae artes aliquot jam olim detectae a Reginaldo Gonsalvio Hispano. Et quod auctor exegit foris Monumentum, nunc primum in Hispania quidam omnigenae libertatis christianae studiosus accuratissime edit*, Madrid, In aedibus Letitiae [San Sebastián], 1857; ed. crítica y trad. de Nicolás CASTRILLO BENITO, *El* Reginaldo Montano*: primer libro polémico contra la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1991.

GUILLAUME DE NASSAU, prince d'Orange, *Advis du prince d'Orange sur les troubles exités [sic] par le duc d'Anjou ès Pais-Bas* [más conocido como *Apologie* de Guillaume d'Orange], s. l, s. n., 1583.

HOGENBERG, Franz, *Sucesos de Europa en el siglo XVI,* Colonia, F. Hogenberg, S. Novellanus, *ca.* 1610 (Biblioteca Nacional de España, Madrid, ER/2901).

HOOFT, Cornelis Pieterszoon, *Memoriën en adviezen*, edit. por Herman Arend Enno VAN GELDER, Utrecht, Kemink & Zoon, 1925 (vol. 2).

— *Nederlandsche Historien,* Ámsterdam, L. Elzevier, 1642.

HYPERIUS, Andreas, *De theologo, seu de ratione studii theologici libri IV*, Basilea, Oporinus, 1559.

Il processo inquisitoriale del cardinal Giovanni Morone, ed. crítica de Massimo FIRPO y Dario MARCATTO, Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1981-1995 (6 vols.).

Ineditos Goesianos, edit. por Guilherme G. C. HENRIQUES, Lisboa, Typ. da Viuva de Vicente da Silva, 1896-1898, 2 vols.

I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi, ed. crítica de Massimo FIRPO y Dario MARCATTO, Ciudad del Vaticano, Archivio Segreto Vaticano, 1998-2000 (2 vols.).

Juan de Ávila, *Obras completas*, edit. por Luis Sala Balust, Francisco Martín Hernández, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000 (vol. 1).

Labbé, Philippe, *Noua Bibliotheca Mss. librorum*, París, *apud* Joannem Henault, 1653.

La Biblia, qve es, los libros del Vieio y Nvevo testamento. Trasladada en Español, trad. de Casiodoro de Reina, [Basilea, Thomas Guarin], 1569; 2ª ed. de Cipriano Valera: *Revista y conferida con los textos hebreos y griegos y con diversas translaciones*, Ámsterdam, Casa de Lorenço Iacobi, 1602.

Leal, Manuel Pereira da Sylva, «Catalogo dos conegos magistraes, e doutoraes, que a Universidade de Coimbra appresenta nas Sés deste Reyno», en *Colecção dos Documentos e Memórias da Academia Real de História Portuguesa*, Lisboa Occidental, na Officina de Pascoal da Sylva, 1725 (vol. 5, nº 28).

Les principaux instruments du Seigneur pour maintenir le vrai christianisme renaissant de notre temps en Espagne, s. l, s. n., s. d. [entre 1560 y 1565].

Limborch, Philipp van, *Historia Inquisitionis,* Ámsterdam, a*pud* Henricum Wetstenium, 1692.

Livro das igrejas e capelas do padroado dos reis de Portugal [1574], edit. por Joaquim Veríssimo Serrão, París, Fundação Calouste Gulbenkian, 1971.

Luis de León, Fray, *Tratado sobre la gracia y la Justificación. Lecturas sobre las cuestiones 109-113 de I-II parte de la Suma Teologica de Santo Tomás*, San Lorenzo del Escorial, Ediciones Escurialenses, 1996.

Lutero, Martín, *D. Martin Luthers Werke. IV, Briefwechsel (Letters). 11 Band, 1. Januar 1545-3. März 1546*, Weimar, Hermann Böhlau, 1948.

— [1539], «On the Councils and the Church», trad. de Charles Jacobs, en *Luther's Works*, edit. por Eric Walter Gritsch e introd. de Ernest Gordon Rupp, Filadelfia, Pensilvania, Fortress Press, 1966, pp. 3-178 (vol. 41).

Maians i Siscar, Gregori, *Obras completas,* edit. por Antonio Mestre Sanchís, Oliva, Ayuntamiento de Oliva-Diputación de Valencia, 1983.

— *Vida de d. Antonio Agustín*, Madrid, Juan de Zúñiga, 1734.

— «Vita Antonii Augustini», en *Antonii Augustini arch. Tarraconensis opera omnia*, Luca, Typis Iosephi Rocchii, 1766.

Maluenda, Pedro, *Tratado llamado excelencias de la fe: ayuntado de muchas flores de los Libros de los excelentes varones: assí santos como paganos*, Burgos, Juan de Junta, 1537.

Matricule de l'Université de Louvain. IV, Février 1528-Février 1569, edit. por Arnold Schillings, Bruselas, Kiessling et Cie-P. Imbreghts-Palais des académies, 1961.

Melanchthon, Philipp, *Loci communes rerum theologicarum, seu hypotyposes theologicae*, Basilea, [Adam Petri], 1521.

Menagius, Ægidius, *In Diogenem Laertium Aegidii Menagii Obervationes et emendationes*, Ámsterdam, *apud* Henricum Wetstenium, 1692.

Mersius, Johannes, *Athenae Batauae*, Lyon, *apud* Andream Cloucquium, 1625.

Miraeus, Aubertus, *Bibliotheca ecclesiastica sive De scriptoribus ecclesiasticis*, Amberes, Iacobus Mesius, 1649.

Morgado, Alonso [1587], *Historia de Sevilla*, ed. facsímil, Sevilla, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Sevilla, 1981.

Novísima recopilación de las leyes de España, Madrid, ed. facsímil del *Boletín Oficial del Estado,* 1805 (6 vols.).

Nunyes, Pere Joan, *Petri Ioannis Nvnnesii Valentini Oratio de causis obscuritatis Aristoteleae et de illarum remediis*, Valencia, Typis Iohannis Mey, Flandri, 1554.

O processo na Inquisição de Me. Diogo de Teive, edit. por Mário Brandão, Coímbra, Casa Tipográfica Alves & Mourão, 1943.

O processo na Inquisição de Mestre João da Costa, edit. por Mário Brandão, Coímbra, Arquivo e Museu de Arte da Universidade de Coimbra, 1944.

Orsini, Fulvio, *Ex libris Polybii Megalopolitani selecta de legationibus et alia quae sequenti pagina indicantur. Nunc primum in lucem edita. Ex bibliotheca Fuluii Vrsini*, Amberes, *apud* Christophorum Plantinum, 1582.

Paquot, Jean-Noël, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des dix-sept provinces des Pays-Bas, de la principauté de Liège, et de quelques contrées voisines*, Lovaina, Imprimerie Académique, 1770 (vol. 18).

Pighius, Stephanus Winandus, *Stephani Vinandi Pighii Epistolarium*, edit. por Henry de Vocht, Lovaina, Librairie Universitaire-W. Vandermeulen, 1959.

Prefacios de Benito Arias Montano a la Biblia Regia de Felipe II, ed. crítica, trad. y notas de María Asunción Sánchez Manzano, León, Universidad de León, 2006.

Proceso contra Pedro de Osma, edit. por José Labajos Alonso, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010.

Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús, edit. por P. Silverio de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 1935 (2 vols.).

Proceso de la Inquisición contra María de Cazalla, edit. por Milagros Ortega Costa, Madrid, Fundación universitaria española, 1978.

Pseudo-Dionisio Areopagita, *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.

Ramus, Pierre, *Basilea ad Senatum populumque Basiliensem*, [Lausana, Jean Le Preux], 1571, <www.dx.doi.org/10.3931/e-rara-2536> [consultado el 15 de marzo de 2016].

Reformistas antiguos españoles, edit. por Benjamin Wiffen y Luis Usoz y Río, Madrid, José Lopez Cuesta, 1847-1880 (20 vols.).

Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève: 1583-1588, edit. por Olivier Labarthe y Micheline Tripet, Ginebra, Droz, 1975, tomo V.

Registres de la Compagnie des Pasteurs de Genève: 1589-1594. edit. por Sabine Citron y Marie-Claude Junod, Ginebra, Droz, 1976, tomo VI.

Reina, Casiodoro de, «Capítulo cuarto del Evangelio de Mateo», en *Obras de los reformadores españoles del siglo xvi*, vol. 7, trad. y comp. de Francisco Ruiz de Pablos, Sevilla, Mad, 2009, pp. 367-404.

— «Comentario al Evangelio de Juan», en *Obras de los reformadores españoles del siglo XVI*, vol. 7, trad. y comp. de Francisco Ruiz de Pablos, Sevilla, Mad, 2009, pp. 59-366.

— *Confessión de fe Christiana, hecha por ciertos fieles españoles, los qvales hvyendo los abvsos de la Iglesia Romana, y la crueldad de la Inquisition d'España, dexaron su patria, para ser recebidos de la Iglesia de los fieles, por hermanos en Christo. Das ist, Bekenntnis des Christlichen Glaubens, gestellt durch etliche Christgleubige Hispanier, welche wegen der Missbreuch der Römischen Kirchen, vnnd Tyranney der Hispanischen Inquisitioin, ihr Vatterland verlassen, damit sie von der Christgleubigen Kirchen als Mittbrüder in Christo auffgenommen würden. Anfenglich in Hispanischer Sprachen beschrieben, jetzt aber allen frommen Christen zu nutz und Trost verteutschet Durch Eberhardten von Retrodt, Fürstl. Hessischen bestelten Hauptmann vber I[hro].F[ürstlichen] G[naden] Leibguardia im Schloss vnd Vestung Cassel,* Gedruckt zu Cassel, Durch Wilhelm Wessel, 1601.

— *Declaración, o Confessión de Fe hecha por ciertos fieles españoles, que, huyendo los abusos de la Iglesia Romana y la crueldad de la Inquisición d'España hizieron a la Iglesia de los fieles para ser en ella recebidos por hermanos en Christo*, Fráncfort del Meno, 1577.

— *Evangelivm Ioannis: hoc est, ivsta ac vetvs apologia por aeterna Christi divinitate, atqve adeo, qvatenvs vnvm cum eo est, aequalitate cum patre*, Fráncfort del Meno, Nicolas Basseus, 1573.

— *Exposición de la primera parte del capítulo cuarto de san Mateo sobre las Tentaciones de Cristo* [1573], trad. de María Araujo Fernández, Madrid, Iglesia Española Reformada Episcopal, 1988.

— *Expositio primae partis capitis qvarti Mattaei, commonefactoria ad Ecclesiam Christi, De periculis piorum Ministrorum Verbi in tempore cauendis*, Fráncfort del Meno, Nicolas Basseus, 1573.

— «Response de Cassiodore a l'Eglise sur la lettre d'Olevianus [24 de marzo 1565]», en *Bibliotheca Wiffeniana: Spanish Reformers of Two Centuries*, edit. por Edward Boehmer, Londres-Estrasburgo, K. Trübner, 1874, pp. 194-201 (vol. 2).

Ribera, Juan de, *Sermones*, Valencia, Edicep, 1989-2001 (vols. II y VI.2).

Sanchís, Jaime, *Relación breve de la vida, virtudes, y milagros de la humilde sierva del Señor sor Margarita Agullona, beata professa de la orden del seráfico padre san Francisco*, Valencia, Juan Crisóstomo Garriz, 1607.

Santibáñez, Juan de, S. I., *Historia de la provincia de Andalucía de la Compañía de Jesús* [s. XVII], manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Granada, s. d.

Schott, André, *Hispaniae Bibliotheca seu de Academiis ac Bibliothecis. Item Elogia et Nomenclator Clarorum Hispaniae Scriptorum…*, Fráncfort del Meno, *apud* C. Marnium [y] haeredes I. Aubrii, 1608.

Sepúlveda, Juan Ginés de, *Epistolario*, edit. por Ignacio J. García Pinilla y Julián Solana Pujalte, Pozoblanco, Ayuntamiento, 2008.

— *Obras completas*, t. X: *Historia de Carlos V,* libros 11-15, edit. por Jenaro Costas Rodríguez y Mercedes Trascasas Casares, Pozoblanco, Ayuntamiento, 2003.

— *Obras completa*, t. XII: *Historia de Carlos V,* libros 16-20, edit. por Jenaro Costas Rodríguez y Mercedes Trascasas Casares, Pozoblanco, Ayuntamiento, 2008.

Servet, Miguel, *Descripciones geográficas de las regiones en la* Geografía *de Claudio Ptolomeo Aejandrino por Miguel Vilanovano (Miguel Serveto)*, ed. y trad. de José Goyanes, Madrid, De Cosano, 1935.

— *Obras completas. Vida, muerte y obra. Las luchas por la libertad de conciencia. Documentos*, ed., introd. y notas de Ángel Alcalá, Zaragoza, Prensas Universitarias, 2003 (vol. 1).

Simon, Richard, *Histoire critique du texte du Nouveau Testament*, Róterdam, Reinier Leers, 1690.

— *Histoire critique du texte du Vieux Testament*, Róterdam, Reinier Leers, 1685.

Simons, Menno, *The Complete Writings of Menno Simons*, edit. por John C. Wenger, trad. de Leonard Verduin, Scottdale, Pensilvania, Herald Press, 1956.

Sozzini, Fausto, *De Sacrae Scripturae auctoritate. Per R. P. Dominicum Lopez Societatis Iesu.* [edit. por Antonio del Corro], Hispali, *apud* Lazarum Ferrerium [Londres, John Wolf], 1588.

Sozzini, Fausto, Pucci, Francesco, *De statu primi hominis ante lapsum disputatio*, edit. por Mario Biagioni, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2010.

Sylloge Epistolarum a viris illustribus scriptarum Tomi quinque collecti et digesti, ed. por Petrus Burmann, Leiden, Luchtmans, vol. 2, 1727.

The Ladino Bible of Ferrara, 1553, ed. crítica de Moshe Lazar y Robert J. Dilligan, Culver City (CA), Labyrinthos, 1992.

The Manuscripts of the Unitarian College of Cluj/Kolozsvár in the Library of the Academy in Cluj-Napoca, edit. por Elemér Lakó, Szeged, Szegedi Középkorász Műhely, 1997.

The Zurich Letters (second series), edit. por Hasting Robinson, Cambridge, University Press, 1845.

Theologia germanica: Libellus Aureus: hoc est, brevis & pregnans: Quo modo sit exuendus Vetus homo, induendusque novus, ex Germanico translatus, Ioanne Theophilo [Sébastien Castellion] interprete, Basilea, Oporinus, 1557.

Tomás de Aquino, santo, *Suma contra los gentiles*, edit. por Laureano Robles Carcedo, Adolfo Roble Sierra, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968 (2 vols.).

Valdés, Juan de, *Diálogo de la doctrina cristiana* [1529], ed. 1979, Madrid, Editora Nacional; ed. 2008, Sevilla, Eduforma.

Valera, Cipriano de, «A todos los fieles de la nación española…», prólogo a la versión castellana de la *Institución de la religión cristiana*, en Juan Calvino, *Institución de la religión cristiana* [1597], Rijswijk, Fundación Editorial de Literatura Reformada, 1968.

— *Dos tratados. El primero es del Papa y de su autoridad colegido de su vida y doctrina, y de lo que los Dotores y Concilios antiguos y la misma sagrada Escritura enseñan. El segundo es de la missa recopilado de los Dotores y Concilios y de la sagrada Escritura*, Londres, Arnoldo Hastido, 1588.

Valerius, Andreas, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis: id est, origo & institutio, rectores, cancellarii, conservatores, doctores & professores, fundatores & benefactores, res [at]que aliquot memorabiles ejusdem universitatis edente Valerio Andrea,* Lovaina, Hieronymus Nempaeus, 1650.

Verstegan, Richard, *Theatrum crudelitatum Haereticorum nostri temporis,* Amberes, Adrien Hubert, 1587; ed. moderna de Frank Lestringant, *Le théâtre des cruautés*, París, Chandeigne, 1995.

Villanuño, Mathiae de, *Summa Conciliorum Hispaniae: quotquot inveniri potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum delectu, notis, novisque dissertationibus adornata*, Madrid, *Apud* Joachimum Ibarra, 1785 (4 vols.).

Villavicencio, Lorenzo de, *De formandis sacris concionibus, seu de interpretatione scripturarum populari: libri III*, Amberes, Birckmann, 1565.

— *De recte formando theologiae studio libri quator*, Amberes, Herederos de Birckmann, 1565.

Wadding, Lucas, *Annales Minorum: in quibus res omnes trium ordinum a S. Francisco institutorum ex fide ponderosius asseruntur, calumniae refelluntur, praeclara quaeque monumenta ab oblivione vendicantur*, Roma, ex typogr. J. P. Collinij, 1654 (vol. 8); trad. francesa del P. Silvestre Castet: *Annales des frères mineurs, composées en latin par le très-révérend père Luc Wadinghes*, Toulouse, chez Guillaume-Louis Colomiez et Jerôme Posuel, 1683 (vol. 8).

[Ximénez, Pedro], *Viri pietate, virtute, moderatione, doctrinaq[ue] clarissimi; Dialogus de pace. Rationes; quibus Belgici tumultus, inter Philippum Serenissimum et potentissimum Hispaniae Regem, et Subditos, hoc rerum statu, componi possint; explicans, Amberes, Apud Iacobum Henricium, 1579.*

Ximeno, Vicente, *Escritores del Reyno de Valencia chronologicamente ordenados desde el año* mccxxxviii *de la christiana conquista hasta el de* mdccxlviii, Valencia, Joseph Estevan Dolz, 1747.

BIBLIOGRAFÍA

AGTEN, Els (2010), «Fadrique Furió Ceriol, Giovanni di Bononia y la traducción de la Biblia en lengua vernácula: análisis del *Bononia* (1556)», *Mayéutica*, 81, pp. 61-90.

— (2012), «Fadrique Furió Ceriol, Giovanni di Bononia et la traduction de la Bible en langue vulgaire. Analyse du *Bononia*», en Wim FRANÇOIS y August DEN HOLLANDER (eds.), *«Wading Lambs and Swimming Elephants». The Bible for the Laity and Theologians in the Late Medieval and Early Modern Era,* Lovaina, París, Walpole, Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (257), pp. 219-252.

— (2013), «Francisco de Enzinas, a Reformation-Minded Humanist with a Vernacular Dream: A Spanish Translation of the New Testament», *Reformation and Renaissance Review*, 14 (3), pp. 218-241.

ALABRÚS, Rosa Mª, GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2015), *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra.

ALCALÁ, Ángel (ed.) [1984], *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel.

— (2001), *Literatura y ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, Ediciones del Laberinto.

— (2011), *Los judeoconversos en la cultura y sociedad españolas*, Madrid, Trotta.

ALCINA, Juan Francisco (1998a), «Los inicios del ramismo en España», en Jordi PÉREZ DURÀ y Josep Maria ESTELLÉS (eds.), *Los humanistas valencianos y sus relaciones con Europa: de Vives a Mayans*, Valencia, Ajuntament de València, pp. 117-136.

— (1998b), «Martín López de Bailó», en Carlos SCHRADER, Carlos JORDÁN y José Antonio BELTRÁN (eds.), *Didaskalos. Estudios en homenaje al profesor Serafín Agud con motivo de su octogésimo aniversario,* Zaragoza, Universidad de Zaragoza, Departamento de Ciencias de la Antigüedad, pp. 251-258.

ALDEA VAQUERO, Quintín (1961), «Iglesia y estado en la España del siglo XVII (ideario político-eclesiástico)», *Miscelánea Comillas,* 36, pp. 143-540.

ALDEA VAQUERO, Quintín, MARÍN MARTÍNEZ, Tomás, VIVES GATELL, José (eds.) [1972-1987], *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Madrid, Instituto Enrique Flórez, 5 vols.

ALDEN, Dauril (1996), *The Making of an Enterprise: The Society of Jesus in Portugal, Its Empire, and Beyond, 1540-1750*, Stanford, Stanford University Press.

ALLWOERDEN, Heinrich von (2014), *Historia de Miguel Servet. Bajo la dirección de Johann Lorenz Mosheim. Helmstedt 1728,* intr., trad. y notas de Pablo TORIBIO PÉREZ, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses Miguel Servet.

ALMEIDA, Fortunato de (1967-1970), *História da Igreja em Portugal*, Oporto, Portucalense Editora, 4 vols.

ALMENARA SEBASTIÀ, Miquel (inédita), *El humanista Pere Joan Olivar: vida, bibliografía y epistolario*, tesis doctoral defendida en 1992 en la Universitat de València.

— (1997), «Documentos inéditos sobre el humanista protestante Pere Galès (*Petrus Galesius)*: Procesos sobre la herencia familiar», en José María MAESTRE MAESTRE, Joaquín PASCUAL BAREA y Luis BREA CHARLO (eds.), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al profesor Luis Gil*, Alcañiz-Cádiz, Ayuntamiento de Alcañiz-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, pp. 1181-1188.

ALMENARA SEBASTIÀ, Miquel, ARDIT LUCAS, Manuel (2011), *Gaspar Centelles y el grupo disidente de Pedralba*, Valencia, EDICEP.

ALONSO BURGOS, Jesús (1983), *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI. Autos de fe de Valladolid de 21 de mayo y de 8 de octubre de 1559,* Madrid, Swan.

ALONSO GARCÍA, David (2004), *Fisco, poder y monarquía en los albores de la modernidad: Castilla, 1504-1525*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

ÁLVAREZ MÁRQUEZ, Carmen (2007), *La impresión y el comercio de libros en Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

AMALRIC, Jean-Pierre (1994), «Les migrations françaises en Espagne à l'époque moderne (XVI[e]-XVII[e] siècles)», en Antonio EIRAS ROEL y Ofelia REY CASTELAO (eds.), *I Conferencia Europea de la Comisión Internacional de Demografía Histórica. I,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, pp. 413-430.

ANDRÉS MARTÍN, Melquíades (1976-1977), *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, Editorial Católica, 2 tomos.

ANES, Gonzalo (ed.) [2009], *Diccionario biográfico español*, Madrid, Real Academia de la Historia, 10 vols.

ARAN, Bethany (2001), *La reina Juana*, Madrid, Marcial Pons.

ARAUJO, Alberto (1969), «La Biblia del Oso, traducida por Casiodoro de Reina y publicada en Basilea en 1569», *El libro español,* 141, pp. 578-582.

ARDIT LUCAS, Manuel, ALMENARA SEBASTIÀ, Miguel (1997), «Nuevas perspectivas sobre los movimientos protestantes valencianos en el siglo XVI», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 23, pp. 75-100.

ARRIAGA, Fray Gonzalo de, O. P. (1928-1940), *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid*, Valladolid, Cuesta, 3 vols.

ASENSIO, Eugenio (1952), «Erasmo y las corrientes espirituales afines», *Revista de Filología Hispánica,* 36, pp. 31-99.

— (2000), *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas.

AUGUSTIJN, Cornelis (1993), «The Quest of "Reformatio": The Diet of Regensburg 1541 as a Turning-Point», *Archiv für Reformationsgeschichte* (Sonderband: Die Reformation in Deutschland und Europa: Interpretationen und Debaten), pp. 64-80.

AVENOZA, Gemma (2012), «The Bible in Spanish and Catalan», en Richard MARSDEN y E. Ann MATTER (eds.), *The New Cambridge History of the Bible: The Bible from 600 to 1450*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 288-306.

BADA ELÍAS, Joan (1992), *La Inquisició a Catalunya (segles XIII-XIX)*, Barcelona, Barcanova.

BAIÃO, António (1919), *A censura literária inquisitorial*, Coímbra, Academia das Ciências de Lisboa-Imprensa da Universidade.

— (1945), «O processo desconhecido da Inquisição contra o lente do Colégio das Artes Marcial de Gouveia», *Anais*, 1ª serie, 9, pp. 9-45.

BALANCY, Élisabeth (1990), «Les immigrés français devant le tribunal de l'Inquisition de Barcelone», en *Les Français en Espagne à l'époque moderne : XVIe-XVIIIe siècles,* Toulouse, CNRS, pp. 45-69.

BALASCH, M. Esther, BUSQUETA Joan Josep (eds.) [1995], *Antoni Agustí, bisbe de Lleida i arquebisbe de Tarragona (1517-1587): aportacions entorn el marc sòcio-cultural de Catalunya en la seva època*, Lérida, Publicacions dels Amics de la Seu Vella.

BAÑOS-VILLACORTA, Antonio (2005), *La jesuita*, Madrid, Ariel.

BARBEITO DÍEZ, Pilar (inédita), *Pedro Juan Núñez, humanista valenciano*, tesis doctoral defendida en 1996 en la Universidad Complutense de Madrid.

— (2000), «Impresos de Pedro Juan Núñez: estudio bibliográfico», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos,* 18, pp. 335-386.

BARBOSA, David Sampaio (2000), «Nunciatura de Lisboa», en Carlos MOREIRA AZEVEDO (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. J-P, pp. 310-318.

BARCHES OPI, Sergio (2009), «Introducción a la vida y obra de Sebastián Castellio», en Sebastián CASTELLIO, *Contra el libelo de Calvino*, Villanueva de Sijena, Instituto de Estudios Sijenenses, pp. 8-27.

BARRIO GOZALO, Maximiliano, CABEZA RODRÍGUEZ, Antonio, REGLERO DE LA FUENTE, Carlos, RESINES, Luis (2004), *Historia de las diócesis españolas,* t. XIX: *Iglesias de Palencia, Valladolid y Segovia*, edit. por Teófanes EGIDO, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

BARROS, Maria Filomena Lopes de (2013), «Francisca Lopes, uma mourisca no Portugal do século XVI. Sociabilidade, solidariedades e identidade», *Lusitania Sacra,* 27, pp. 35-58.

BATAILLON, Marcel (1952), «Jeanne d'Autriche, Princesse de Portugal», en *Études sur le Portugal au temps de l'Humanisme*, Coímbra, Universidade de Coimbra, pp. 257-282 (reed.: París, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português, 1974).

— (1974), *Études sur le Portugal au temps de l'humanisme*, París, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português.

— (1978a), *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, Crítica.

— (1978b), «La *raça* del erasmista Bernardo Pérez de Chinchón», en *Libro homenaje a Antonio Pérez Gómez,* Cieza, «…la fonte que mana y corre…», pp. 65-89.

— (1991), *Érasme et l'Espagne*, edit. por C. AMIEL, Ginebra, Droz, 3 vols. (1ª ed. 1937).

— (1995), *Erasmo y España. Estudio sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (1ª ed. francesa: 1937, 1ª trad. española: 1950).

BELENGUER CEBRIÀ, Ernest (1980), *La problemática del cambio político en la España de Felipe II. Puntualizaciones sobre su cronología,* Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

— (1986), *La corona de Aragón en la época de Felipe II*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

— (2000), *Un reino escondido: Mallorca, de Carlos V a Felipe II,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

BELTING, Hans (1994), *Likeness and Presence. A History of the Image before the Era of Art,* Chicago, The University of Chicago Press.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, O. P. (1945), «La teología en la Universidad de Alcalá», *Revista Española de Teología,* 5, pp. 145-178, pp. 405-432, pp. 497-527.

— (1961), *Domingo de Soto. Estudio biográfico documentado*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica.

BENEDICT, Philip (1995), «Des marmites et des martyrs : images et polémiques pendant les guerres de religion», en *La gravure française à la renaissance à la Bibliothèque nationale de France*, catálogo de exposición (Los Angeles, UCLA at the Armand Hammer Museum of Art and Cultural Center, 1er novembre 1994 - 1er janvier 1995; New York, Metropolitan Museum of Art, 12 janvier - 19 mars 1995; Paris, Bibliothèque nationale de France, 20 avril - 10 juillet 1995), Los Ángeles, University of California, Grunwald Center for the Graphic Arts, pp. 108-137.

— (2007), *Graphic History. The Wars, Massacres and Troubles of Tortorel and Perissin,* Ginebra, Droz.

BENEDICT, Philip, SEIDEL MENCHI, Silvana, TALLON, Alain (eds.) [2007], *La Réforme en France et en Italie. Contacts, comparaisons et contrastes*, Roma, École française de Rome.

BENNASSAR, Bartolomé (1967), *Valladolid au Siècle d'Or. Une ville de Castille et sa campagne au XVIe siècle*, París-La Haya, Mouton et CIE.

— (1983), *Valladolid en el Siglo de Oro. Una ciudad de Castilla y su entorno agrario en el siglo XVI*, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid.

— (ed.) [1984], *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, Crítica, 2ª ed. (ed. original en francés: 1979, *L'inquisition espagnole: XVe-XIXe siècle*, París, Hachette).

BERGUA CAVERO, Jorge (2006), *Francisco de Enzinas: un humanista reformado en la Europa de Carlos V,* Madrid, Trotta.

BERNUS, Auguste (1895), *Un laïque du seizième siècle : Marc Perez, ancien de l'Église reformée d'Anvers*, Lausana, G. Bridel.

— (1900), «Hérétiques espagnols en France en 1593. Pierre Galez et Gaspard Olaxa», *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 49, pp. 276-280.

BESSON, Paul (1900), «Hérétiques espagnols en France en 1593», *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français,* 49, pp. 204-205.

BETHENCOURT, Francisco (1984), «Campo religioso e Inquisição em Portugal no século XVI», *Estudos Contemporâneos*, 6, pp. 43-60.

— (1987), «As visitas pastorais: um estudo de caso (entradas, 1572-1593)», *Revista de História Económica e Social,* 19, pp. 95-112.

— (1991), «A sociogénese do sentimento nacional», en ID. y Diogo Ramada CURO (eds.), *A memória da nação*, Lisboa, Sá da Costa, pp. 473-503.

— (1992), «The Auto da fé: Ritual and Imagery», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 55, pp. 155-168.

— (1993), «Os equilíbrios sociais do poder. A Igreja», en José MATTOSO (ed.), *História de Portugal,* Lisboa, Editorial Estampa, vol. 3, pp. 149-164.

— (1997), *La Inquisición en la época moderna: España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX,* Madrid, Akal (ed. original en portugués: 1994, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália,* Lisboa, Círculo de Leitores; versión francesa: 1995, *L'Inquisition à l'époque moderne,* París, Fayard).

— (2000a), «Rejeições e polémicas», en Carlos MOREIRA AZEVEDO (ed.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 49-93.

— (2000b), «A Inquisição», en Carlos MOREIRA AZEVEDO (ed.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 95-131.

BEUNINGEN, Petrus Theodorus van (1966), *Wilhelmus Lindanus als inquisiteur en bisschop. Bijdrage tot zijn biografie (1525-1576)*, Assen, van Gorkum.

BEVAN, Edwin Robert (1940), *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity,* Londres, Allen.

BIAGIONI, Mario (2001), «Universalismo e tolleranza nel pensiero de Francesco Pucci», en Henry MÉCHOULAN, Richard H. POPKIN, Giuseppe RICUPERATI y Luisa SIMONUTTI (eds.), *La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Florencia, Olschki, t. I, pp. 331-360.

BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan (1990), *La Inquisición en Cataluña. El Tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Toledo, Arcano.

Bleznick, Donald W. (1968), «Furió Ceriol y la controversia sobre la traducción de la Biblia», *Revista Hispánica Moderna*, 34, pp. 195-205.

Bœglin, Michel (2003), *L'Inquisition espagnole au lendemain du Concile de Trente: le tribunal du Saint-Office de Séville (1560-1700)*, Montpellier, Presses de l'Université.

— (2006), «Contribution à l'étude des protestants de Séville (1557-1565) : sociabilités et sensibilité religieuses», *Bulletin Hispanique,* 108, nº 2, pp. 343-376.

— (2007), *«Valer, Camacho y los "cautivos de la Inquisición". Sevilla 1541-1542», Cuadernos de Historia Moderna,* 32, pp. 113-134.

— (2010), *Entre la cruz y el Corán. Los moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, Espuela de Plata.

— (2012), «Aspectos de la Reforma en Aragón a finales del reinado del emperador. El proceso del rector Miguel Monterde», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 30, pp. 139-159.

— (2013a), «Irenismo y herejía a mediados del siglo xvi en Castilla. El caso de Constantino de la Fuente», en Ignacio J. García Pinilla (ed.), *Aspectos de la disidencia religiosa en Castilla-La Mancha en el siglo xvi,* Toledo, Almud, pp. 223-249.

— (2013b), «El licenciado González (1529?-1559), predicador morisco y "dogmatizador luterano" en la Sevilla del siglo xvi», *Estudis. Revista de Historia Moderna,* 38, pp. 235-255.

— (2016), *Réforme et dissidence religieuse en Castille au temps de l'Empereur. L'affaire Constantino de la Fuente (1505?-1559)*, París, Honoré Champion.

Boehmer, Eduard (1874-1904), *Bibliotheca Wiffeniana. Spanish Reformers of Two Centuries from 1520: Their Lives and Writings, According to the Late Benjamin B. Wiffen's Plan and with the Use of His Materials*, Estrasburgo-Londres, Trübner, 3 vols. (ed. facsímil: 1962, Nueva York, Burt Franklin).

— (1880), «Ein Brief von Cassiodoro de Reyna», *Romanische Studien*, 4, pp. 483-486.

Boehmer, Eduard, Morel-Fatio, Alfred (1902), «L'humaniste hétérodoxe catalan Pedro Galès», *Journal des Savants*, pp. 357-370, 425-437, 476-486.

Bogaert, Pierre-Maurice, Gilmont, Jean-François (1980), «La première bible française de Louvain (1550)», *Revue théologique de Louvain*, 11, pp. 275-309.

Bombín Pérez, Antonio (1997), *La Inquisición en el País Vasco. El tribunal de Logroño (1570-1610)*, Vitoria, Universidad del País Vasco.

Borgeaud, Charles (1900), *Histoire de l'Université de Genève. L'Académie de Calvin 1559-1798*, Ginebra, Georg and Co.

Bornert, René (1981), *La Réforme protestante du culte à Strasbourg au xvi*e *siècle (1523-1598) : approche sociologique et interprétation théologique*, Leiden, Brill.

Bosch, David J. (1991), *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, Nueva York, Orbis.

Bosch Cantallops, Margarita (inédita), *Contribución al estudio de la imprenta en Valencia en el siglo xvi*, tesis doctoral defendida en 1989 en la Universidad Complutense de Madrid.

Bouza Álvarez, Fernando (inédita), *Portugal en la monarquia hispánica (1580-1640): Felipe II, las Cortes de Tomar y la génesis del Portugal católico*, tesis doctoral defendida en 1986 en la Universidad Complutense de Madrid, 2 vols.

— (2001), *Correo manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid, Marcial Pons.

Bouza Álvarez, Fernando, Santiago, Elena (1993), «Grabar la historia. Grabar en la historia», en Elena Páez Ríos y Fernando Bouza Álvarez (eds.), *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Biblioteca Nacional-Julio Ollero, pp. 13-23.

Braga, Isabel Drumond (2002), *Os estrangeiros e a Inquisição portuguesa (séculos xvi-xvii)*, Lisboa, Hugin.

Braga, Paulo Drumond (2003), «Os seguidores de Lutero no Portugal de Quinhentos», en António Maria Martins Melo (ed.), *Damião de Góis na Europa do Renascimento. Actas do congresso internacional*, Braga, Universidade Católica Portuguesa, pp. 199-208.

Brambilla, Elena (2000), *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al xvi secolo*, Bolonia, Il Mulino.

Brandão, Mário (1948-1969), *A Inquisição e os professores do Colégio das Artes*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2 vols.

— (1990), *D. Lopo de Almeida e a Universidade*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

Brandi, Karl (1993), *Carlos V: vida y fortuna de una personalidad y de un imperio mundial*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económico (1ª ed. alemana: 1937, *Kaiser Karl V*, Múnich, Verlag F. Bruckmann).

Brennan, Joseph Xavier (inédita), *The Epitome troporum ac schematum of Joannes Susenbrotus: text, translation and commentary,* tesis doctoral defendida en 1953 en la University of Illinois.

— (1960a), «Joannes Susenbrotus: a Forgotten Humanist», *PMLA,* 75 (5), pp. 485-496.

— (1960b), «The *Epitome Troporum ac Schematum:* The Genesis of a Renaissance Rhetorical Text», *Quaterly Journal of Speech,* 46 (1), pp. 59-71.

Brown Wicher, Helen (1984), «Gregorius Nyssenus», en *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and commentaries. Annotated lists and guides. Volume V,* Washington, D. C., Catholic University of America Press, pp. 14-250.

Brugueras i Torrella, Jan (inédito), *Antecedents i impacte historiogràfic de «Felip II i Catalunya» (1956) de Joan Reglà*, trabajo de fin de grado presentado en la Universitat Autònoma de Barcelona.

Buescu, Ana Isabel (2005), *D. João III*, Lisboa, Círculo de Leitores.

— (2010), «Afonso Henriques no século xvi: momentos e imagens, corpos e lugares», en Ana Isabel Carvalhão Buescu (ed.), *Na corte dos reis de Portugal: saberes, ritos e memórias: estudos sobre o século xvi,* Lisboa, Colibri, 2ª ed., pp. 187-194.

Buisson, Ferdinand (1892), *Sébastien Castellion, sa vie et son œuvre*, París, Hachette, 2 vols.

Bujanda, Jesús Martínez de (1986), *Index des livres interdits. II, Index de l'université de Louvain 1546, 1550, 1558*, Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

— (1987), *Index des livres interdits. III, Index de Venise, 1549, Venise et Milan, 1554,* Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

Bujanda, Jesús Martínez de, Davignon, René (1984), *Index des livres interdits. V, Index de l'Inquisition espagnole, 1551, 1554, 1559*, Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

— (1991), *Index des livres interdits. VIII, Index de Rome, 1557, 1559, 1564: les premiers index romains et l'index du Concile de Trente*, Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

— (1993), *Index des livres interdits. VI, Index de l'Inquisition espagnole: 1583, 1584*, Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

— (1995), *Index des livres interdits. IV, Index de l'Inquisition portugaise: 1547, 1551, 1561, 1564, 1581*, Sherbrooke-Ginebra, Université de Sherbrooke-Librairie Droz.

Bustamante García, Agustín (1995), «El Santo Oficio de Valladolid y los artistas», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 61, pp. 455-466.

— (1997), «Alboraique. Un dato iconográfico», *Archivo Español de Arte*, 280, pp. 419-426.

Buyreu Juan, Jordi (1999), «De Carlos V a Felipe II. La problemática de las abdicaciones y la cuestión virreinal en la Corona de Aragón», en Ernest Belenguer Cebrià (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de Carlos V y Felipe II, vol. 3, pp. 339-358.

—(2000), *La Corona de Aragón de Carlos V a Felipe II. Las instrucciones a los virreyes bajo la regencia de la princesa Juana (1554-1559)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de Carlos V y Felipe II.

— (2005), *Institucions i conflictes a la Catalunya moderna. Entre el greuge i la pragmàtica (1542-1564)*, Barcelona, Rafael Dalmau.

Cabeza, Antonio (1996), *Clérigos y señores. Política y religión en Palencia en el Siglo de Oro*, Palencia, Diputación Provincial.

Cameron, Euan (2007), «The Reformation in France and Italy to c. 1560: a review of recent contributions and debates», en Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi y Alain Tallon (eds.), *La Réforme en France et en Italie*, Rome, École française de Rome.

Campese Gallego, F. Javier (2008), «Gómez Camacho: un profeta paradójico en el Siglo de Oro», *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, 28, pp. 11-28.

Camprubí, Xevi (2011-2012), «La llei d'impremta a la Catalunya moderna (1568-1723)», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres*, 53, pp. 91-122.

Cantimori, Delio (1948), «Nicodemismo e speranza conciliari nel Cinquecento italiano», *Quaderni di Belfagor*, 1, pp. 12-23.

— (1992), *Eretici italiani del Cinquecento e altri escritti*, edit. por Adriano Prosperi, Turín, Einaudi.

Caponetto, Salvatore (1968), «Erasmo e la genesi dell'espressione "Beneficio di Cristo"», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 37 (3-4), pp. 271-274.

Caravale, Giorgio (2007), *Sulle tracce dell'eresia. Ambrogio Catarino Politi (1484-1553)*, Florencia, Leo S. Olschki.

Carbonell, Joan (2000), «La relación epistolar inédita entre Antonio Agustín y el Papa Gregorio XIII», *Faventia,* 22 (2), pp. 121-138.

Cárceles de Gea, Beatriz (1994), «La contribución eclesiástica en el servicio de millones (1621-1700)», en Enrique Martínez Ruiz y Vicente Suárez Grimón (eds.), *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen. III Reunión Científica. Asociación Española de Historia Moderna (1994),* Las Palmas, Universidad de las Palmas de Gran Canaria, pp. 439-448.

Cardim, Pedro (1998), «Centralização política e estado na recente historiografia sobre o Portugal do Antigo Regime», *Nação e Defesa*, 87, pp. 129-158.

— (2001), «Religião e ordem social. Em torno dos fundamentos católicos do sistema político do Antigo Regime», *Revista de História das Ideias,* 22, pp. 133-174.

Carnicer García, Carlos J., Marcos Rivas, Javier (1998), *Sebastián de Arbizu, espía de Felipe II*, Madrid, Nerea.

Carrete Parrondo, José Manuel (1980), *Movimiento alumbrado y Renacimiento español: Proceso inquisitorial contra Luis de Beteta*, Madrid, Centro de Estudios Judeo-cristianos.

Carro, Venancio (1931), *El maestro Fr. Pedro de Soto y las controversias político-teológicas en el siglo xvi*, Salamanca, Convento de San Esteban.

Cartagena, Nelson (2009), *La contribución de España a la teoría de la traducción. Introducción al estudio y antología de textos de los siglos xiv y xv*, Madrid-Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert.

Carvalho, Joaquim Ramos (1998), «A jurisdição episcopal sobre leigos em matéria de pecados públicos. As visitas pastorais e o comportamento moral das populações portuguesas de Antigo Regime», *Revista Portuguesa de História*, 24, pp. 121-163.

Carvalho, Joaquim Ramos, Paiva, José Pedro (1989), «A evolução das visitas pastorais da diocese de Coimbra nos séculos xvii e xviii», *Ler História*, 15, pp. 29-42.

Carvalho, José Vaz de (1997), «A acção missionária da Universidade de Évora», en *História da Universidade em Portugal*, Lisboa-Coímbra, Fundação Calouste Gulbenkian-Universidade de Coimbra, vol. 1, t. II, pp. 965-969.

Casciaro Ramírez, José María (1987), s. v. «Biblia», en *Gran Enciclopedia Rialp,* vol. 4, Madrid, Rialp, pp. 185-193.

Cáseda Teresa, Jesús (1998), «El renacimiento en Calahorra: brujas e Inquisición en la primera mitad del siglo xvi», *Kalakorikos,* 3, pp. 49-58.

Castillo Gómez, Antonio (2000), «Leer en comunidad. Libro y espiritualidad en la España del Barroco», *Vía Spiritus,* 7, pp. 99-122.

Castro, Adolfo de (1851), *Historia de los protestantes españoles y de su persecucion por Felipe II*, Cádiz, Imprenta, Librería y Litografía de la Revista Médica, a cargo de Juan B. de Gaona.

Castro Sánchez, Álvaro (2011), *Las noches oscuras de María de Cazalla: mujer, herejía y gobierno en el siglo xvi*, Madrid, La Linterna Sorda.

— (2013), «El estoque del II conde de Palma. La familia Cazalla y el linaje de los Portocarrero», en José M. Bernardo de Ares (ed.), *El Cardenal Portocarrero y su tiempo (1635-1709)*, León, CSED, pp. 61-94.

Cavaillé, Jean-Pierre (2010), «Nicodémisme et déconfessionnalisation dans l'Europe de la première modernité», *Les Dossiers du Grihl* [en ligne], *Les dossiers de Jean-Pierre Cavaillé, Secret et mensonge. Essais et comptes rendus*, <http://dossiersgrihl.revues.org/4499> [consultado el 15 de febrero de 2016].

Cerrillo Cruz, Gonzalo (2000), *Los familiares de la Inquisición española*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

Chartier, Roger (1992), *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representació*n, Barcelona, Gedisa.

Checa, Fernando (1993), *Pintura y escultura del Renacimiento en España,* 1450-1600, Madrid, Cátedra.

Christian, William A. (1991), *Religiosidad local en la España de Felipe II,* Madrid, Nerea.

Christin, Olivier (1991), *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, París, Éditions de Minuit.

Christman, Victoria (2012), «*Coram Imperatore:* The Publication of Francisco de Enzinas's Spanish New Testament (1543)», en Wim François y August den Hollander (eds.), *Wading Lambs and Swimming Elephants: the Bible for the Laity and Theologians in Late Medieval and Early Modern Era,* Lovaina, Peeters, pp. 197-218.

Cid, Isabel (1997), «A fundação da Universidade de Évora», en *História da Universidade em Portugal*, Lisboa-Coímbra, Fundação Calouste Gulbenkian-Universidade de Coimbra, vol. 1, t. II, pp. 395-402.

Civale, Gianclaudio (2002), «Conflictos de poder entre la Inquisición y el cabildo de la catedral de Sevilla a mediados del siglo xvi», en Jesús Bravo Lozano (ed.), *Espacios de poder, cortes, ciudades y villas (s. xvi-xviii)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 269-324.

— (2008), *«Con secreto y disimulación»: inquisizione ed eresia nella Siviglia del secolo xvi*, Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane.

Cochrane, Arthur C. (ed.) [1966], *Reformed Confessions of the 16th Century*, Londres, SCM Press.

Colás Latorre, Gregorio, Salas Ausens, José Antonio (1982), *Aragón en el siglo xvi: alteraciones sociales y conflictos políticos*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

COLÓN, Germá (1980), «L'humanista Furió Ceriol i la unitat de la llengua», en *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, vol. 1, pp. 117-130.

COLOM PALMER, Mateu (1992), *La Inquisició a Mallorca (1488-1578)*, Barcelona, Curial.

— (inédita), *El tribunal de la Inquisición de Mallorca (1578-1700*), tesis doctoral defendida en 2015 en la Universitat de Barcelona.

CONTRERAS, Jaime (1977), «La Inquisición de Aragón: estructura y oposición (1550-1700)», *Estudios de Historia Social,* 1, pp. 113-142.

— (1980), «Las causas de la fe de la Inquisición de Galicia: 1560-1700», en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, pp. 355-371.

— (1982), *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia, 1560-1700. Poder, sociedad y cultura*, Madrid, Akal.

— (1984), «El Santo Oficio en el Principado: 1568-1640. Papel político y análisis social», *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya,* Barcelona, Universitat de Barcelona, vol. 2, pp. 111-124.

— (1987), «The Impact of Protestantism in Spain 1520-1600», en Stephen HALICZER (ed.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe,* Londres, Croom Helm, pp. 47-63.

— (1992), *Sotos contra Riquelmes. Regidores, inquisidores y criptojudíos*, Madrid, Anaya & Mario Muchnik.

CONTRERAS, Jaime, DEDIEU, Jean-Pierre (1993), «Estructuras geográficas del Santo Oficio en España», en Joaquín PÉREZ VILLANUEVA y Bartolomé ESCANDELL BONET (eds.), *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. II, pp. 3-47.

CORDERO DE CIRIA, Enrique (2002), «Las artes plásticas en Erasmo y el erasmismo español», *Boletín del Museo del Instituto Camón Aznar,* 89, pp. 93-164.

CORONEL RAMOS, Marco Antonio (2010), *La filología humanística y los textos sagrados: La Epístola a los Romanos de Sebastián Castellio*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.

— (1996), «Juan de Bolonia y Fadrique Furió Ceriol: la ortodoxia doctrinal frente a la ortodoxia evangélica», *Minerva*, 10, pp. 145-165.

CRAWFORD, Michael H. (1993a), *Antonio Agustín between Renaissance and Counter-Reformation*, Londres, The Warburg Institute, Warburg Surveys and Texts (24*).*

— (1993b), «Benedetto Egio and the Development of Greek Epigraphy», en Michael Hewson CRAWFORD, *Antonio Agustin between Renaissance and Counter-Reform*, Londres, The Warburg Institute, pp. 133-154.

CRUZ, Maria do Rosário de Sampaio Themudo Barata de Azevedo (1992), *As regências na menoridade de D. Sebastião. Elementos de uma história estrutural*, Lisboa, IN-CM, 2 vols.

DANDELET, Thomas James (2000), *Spanish-Rome. 1500-1700,* Londres, Yale University Press (trad. española: 2002, *La Roma española (1500-1700),* Barcelona, Crítica).

D'Ascia, Luca (1999a), «Fadrique Furió Ceriol: Consigliere del principe nella Spagna di Filippo II», *Studi Storici*, 40, pp. 1037-1086.

— (1999b), «Fadrique Furió Ceriol fra Erasmo e Macchiavelli», *Passato e Presente*, 47, pp. 551-584.

De la Brosse, Olivier, Lecler, Joseph, Holstein, Henri, Lefebvre, Charles (1975), *Histoire des conciles œcuméniques : 10, Latran V et Trente*, París, Éd. de l'Orante.

De Nave, Francine (1992), «Christophe Plantin et le monde ibérique. Introduction à l'exposition», en *Christoffel Plantijn en de Iberische Wereld / Christophe Plantin et le Monde Ibérique*, catálogo de exposición (Anvers, Musée Plantin-Moretus, 3 octobre - 31 décembre 1992), Amberes, pp. 13-19.

— (2009), «Ámberes como centro tipográfico del mundo ibérico (siglos xvi-xviii)», en Werner Thomas y Eddy Stols (eds.), *Un mundo sobre papel: libros y grabados flamencos en el imperio hispanoportugués (siglos xvi-xviii)*, Lovaina, Acco, pp. 39-62.

Debenedetti, Santorre (1995), *Gli studi provenzali in Italia nel Cinquecento e Tre secoli di studi provenzali*, Padua, Antenore.

Dedieu, Jean-Pierre (1978), «Les causes de foi de l'Inquisition de Tolède (1483-1820). Essai statistique», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 54, pp. 144-169.

— (1984), «El modelo religioso: rechazo de la reforma y control del pensamiento», en Bartolomé Bennassar (ed.), *Inquisición española: poder político y control social,* Barcelona, Crítica, pp. 231-269. (2ª ed; 1ª ed. francesa: *L'inquisition espagnole*, xve-xixe siècle, 1979, París, Hachette, pp. 269-311).

— (1989), *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (xvie-xviiie siècles)*, Madrid, Casa de Velázquez.

Dekoninck, Ralph (2005), *Ad imaginem. Statuts, fonctions et usages de l'image dans la littérature spirituelle jésuite du xviie siècle*, Ginebra, Droz.

Delgado, Mariano (2007), «Die spanischen Bibelübersetzungen in der Frühen Neuzeit», *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, 101, pp. 209-244.

Den Boer, Harm (1994), «La Biblia de Ferrara y otras traducciones españolas de la Biblia entre los sefardíes de origen converso», en Iacob M. Hassán (ed.), *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara,* Madrid-Sevilla, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC, pp. 251-296.

Depauw, Carl, de Nave, Francine, Imhof, Dirk (eds.) [1992], *Christoffel Plantijn en de Iberische Wereld / Christophe Plantin et le Monde Ibérique*, Amberes, Stad Antwerpen.

De Vocht, Henry (1955), *History of the Foundation and The Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550. Part the Fourth: Strengthened Maturity*, Lovaina, Publications Universitaires de Louvain.

Dias, João José Alves (1996), *Gentes e Espaços (em torno da população portuguesa na primeira metade do século xvi)*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, vol. 1.

DIAS, José Sebastião da Silva (1960), *Correntes de sentimento religioso em Portugal: séculos XVI a XVIII*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (1963), «O Primeiro Rol de Livros Proibidos», *Biblos,* 39, pp. 231-327.

— (1969), *A política cultural da época de D. João III*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (1975), *O erasmismo e a Inquisição em Portugal. O processo de fr. Valentim da Luz*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

DICKENS, Arthur Geoffrey, JONES, Whitney R.D. (1995), *Erasmus the Reformer*, Reading, Mandarin.

DITTRICH, Bernhard (1983), *Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio*, Leipzig, St. Benno-Verlag.

DOMINGO DE SANTA TERESA, fray (1957), *Juan de Valdés, 1498?-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Roma, Universidad Gregoriana.

DOMINGO MALVADI, Arantxa (2011), *Bibliofilia humanista en tiempos de Felipe II: la biblioteca de Juan Páez de Castro*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Universidad de León.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1984), *Notas para una periodización del reinado de Felipe II*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando (1998), *Gaspar de Grajal (1530-1575). Frühneuzeitliche Bibelwissenschaft im Streit mit Universität und Inquisition*, Münster, Aschendorff.

DUFOUR, Alfred (1969), «Julius Pacius de Beriga (1550-1635) et son *De iuris methodo*», en Luc MONNIER y Enea BALMAS (eds.), *Genève et l'Italie : études publiées à l'occasion du 50e anniversaire de la Société genevoise d'études italiennes,* Ginebra, Droz, pp. 113-147.

EDWARDS, John (2014), *Archbishop Pole*, Farnham, Ashgate.

EELLS, Hastings (1928), «The Origin of Regensburg Book», *Princeton Theological Review*, vol. 26, pp. 355-372.

EGIDO, Teófanes (2006), «Las reformas protestantes», en Antonio Luis CORTÉS PEÑA (ed.), *Historia del cristianismo*, t. III: *El mundo moderno*, Madrid-Granada, Trotta-Universidad de Granada, pp. 91-145.

EIRE, Carlos M. (1986a), *War Against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin,* Cambridge, Cambridge University Press.

— (1986b), «Calvin Against the Nicodemites», en ID., *War Against the Idols*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 234-275.

EMMENEGER, Gregor (2012), *Florilège de la littérature patristique (IVe-VIe siècles)*, Friburgo, Universidad de Friburgo.

ENCISO, Jesús (1944), «Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino», *Estudios Bíblicos*, 3, pp. 523-551.

ESCAMILLA-COLIN, Michèle (1992), *Crimes et châtiments dans l'Espagne inquisitoriale*, París, Berg International.

Esperabé Arteaga, Enrique (1914), *Historia Pragmática e Interna de la Universidad de Salamanca,* Salamanca, Imprenta de Francisco Núñez Izquierdo, 2 vols.

Espluga, Xavier (2014), «A Letter and some Drawings of Roman Coins among Pere Galès Papers», *Anuari de Filologia. Antiqua et Mediaevalia,* 4, pp. 103-110.

Étienvre, Jean-Pierre (1990), *Márgenes literarios del juego. Una poética del naipe. Siglos xvi-xviii,* Londres, Támesis Book Limited.

Ezquerra Revilla, Ignacio (2000), *El Consejo Real de Castilla bajo Felipe II. Grupos de poder y luchas faccionales,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Fagel, Raymond (1996), «Spaanse kooplieden in Middelburg vóór de Opstand: succesvolle integratie met behoud van identiteit», en Marjolein 't Hart, Jan Lucassen y Henk Schmall (eds.), *Nieuwe Nederlanders. Vestiging van migranten door de eeuwen heen*, Ámsterdam, Stichting Beheer.

— (2006), «La Nación de Andalucía en Flandes: separatismo comercial en el siglo xvi», en Juan José Iglesias Rodríguez, Rafael M. Pérez García y Manuel Francisco Fernández Chaves (eds.), *Comercio y cultura en la Edad Moderna*, Sevilla, Editorial Universidad de Sevilla.

Fabre, Pierre Antoine (2013), *Décréter l'image. La XXV[e] Session du Concile de Trente,* París, Les Belles Lettres.

Febrer Romaguera, Manuel Vicente (2003), *Ortodoxia y humanismo. El Estudio General de Valencia durante el Rectorado de Joan de Salaya (1525-1558)*, Valencia, Universitat de València.

Febvre, Lucien (1957), *Erasmo, la Contrarreforma y el espíritu moderno,* Barcelona, Ediciones Martínez Roca (ed. original: 1957, *Au cœur religieux du xvi[e] siècle*, París, SEVPEN).

Feist Hirsch, Elisabeth (1967), *Damião de Gois. The Life and Thought of a Portuguese Humanist, 1502-1574*, La Haya, Nijhoff.

Felipe II: un monarca y su época. La monarquía hispánica, catálogo de exposición (Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial, 1º de junio - 10 de octubre 1998), Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 1998.

Felipo Orts, Amparo (1993), *La Universitat de València durante el siglo xvi (1499-1611)*, Valencia, Departamento de Historia Moderna, Facultad de Geografia e Historia, Universitat de València.

— (2000), «Dues reformes universitàries», en Mariano Peset (ed.), *Història de la Universitat de València*, Valencia, Universitat de València, vol. 1, pp. 63-82.

Fernández Chaves, Manuel, Pérez García, Rafael M. (2009), *En los márgenes de la ciudad de Dios: moriscos en Sevilla*, Valencia, Universitat de València.

Fernández Duro, Cesáreo (1882), *Memorias históricas de la ciudad de Zamora*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 4 vols.

Fernández López, Sergio (2003), *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar: Defensores y detractores,* León, Universidad de León.

Fernández Luzón, Antonio (2005), *La Universidad de Barcelona en siglo xvi*, Barcelona, Universitat de Barcelona.

FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio, MORENO MARTÍNEZ, Doris (eds.) [2005], *Herejes,* t. II: *Protestantes, visionarios, profetas y místicos*, Barcelona, De Bolsillo.

FERNÁNDEZ MARTÍN, Luis (1993), «Francisco Mudarra, difamador y protegido de san Ignacio 1538-1555», *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 62, pp. 161-173.

— (1998), «Don Alonso Enríquez, un abad vallisoletano de la época imperial (1497-1577)», *Hispania Sacra*, 50, pp. 407-446.

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi (1998), «Catalunya, "frontera d'heretges". Reformes monàstiques i reorganització dels recursos eclesiàstics catalans per Felip II», *Pedralbes. Revista d'Història Moderna,* 18 (1), pp. 547-556.

— (1999a), «La reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II. Aproximación cronológica», en Ernest BELENGUER CEBRIÀ (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, vol. 2, pp. 181-204.

— (1999b), «La incorporación de los isidros y de sus bienes a la Orden de San Jerónimo (1567-68)», en Francisco Javier CAMPOS (ed.), *La Orden de San Jerónimo y sus monasterios. Actas del Simposium*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, vol. 2, pp. 1001-1013.

— (1999c), «Primeros momentos de la Contrarreforma en la Monarquía Hispánica: recepción y aplicación del Concilio de Trento por Felipe II (1564-65)», en José Luis PEREIRA IGLESIAS y Jesús Manuel GONZÁLEZ BELTRÁN (eds.), *Felipe II y su tiempo. V Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna,* Cádiz, Universidad de Cádiz, vol. 2, pp. 455-462.

— (2000), *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

— (2001), «Conflictos entre Carlos V y los cabildos catedralicios de la Corona de Castilla (1552-1556)», en José MARTÍNEZ MILLÁN (ed.), *Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V-Universidad Autónoma de Madrid, vol. 2, pp. 361-386.

— (2002), «Universidad y episcopado en el siglo XVI. Las universidades donde estudiaron los obispos de las coronas de Castilla y de Aragón (1556-1598)», *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 20, pp. 75-96.

— (2003), «Le pouvoir de l'Inquisition espagnole en débat ? Le Saint-Office et la troisième étape du concile de Trente (1562-1563)», en Gabriel AUDISIO (ed.), *Inquisition et pouvoir,* Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, pp. 133-146.

— (2016), «El fin de las terceras vías. El Concilio de Trento y la definición de la frontera confesional», en José Luis BETRÁN, Bernat HERNÁNDEZ y Doris MORENO MARTÍNEZ (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna,* Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, pp. 145-166.

— (en prensa), «The Catholic Reformation and the Power of the King: Implementation of the Decrees of the Council of Trent in the Absolute

Monarchies», en Violet Soen y Wim François (eds.), *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)*, Lovaina, Universidad de Lovaina.

Fernández Vega, María del Mar (1999), «A Voice of Her Own: Jerónima de Gales, a Sixteenth-Century Woman Printer», en Dru Docherty y Milton Mariano Azevedo (eds.), *Multicultural Iberia: Language, Literature, and Music*, Berkeley, University of California, pp. 81-92.

— (2004), «Jerónima de Gales. Una impresora valenciana del siglo xvi», en Pedro Manuel Cátedra García, María Luisa López-Vidriero y Maria Isabel De Páiz Hernández (eds.), *La memoria de los libros. Estudios sobre la historia del escrito y la lectura en Europa y América*, [Salamanca], Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, pp. 405-434.

Ferté, Patrick (2003), «Les étudiants catalans a l'université de Toulouse du xiii[e] au xviii[e] siècle», en *Aulas y saberes. VI Congreso Internacional de Historia de las Universidades Hispanas*, Valencia, Universitat de València, vol. 1, pp. 397-414.

Figueirôa-Rêgo, João de (2011), *«A honra alheia por um fio». Os estatutos de limpeza de sangue nos espaços de expressão ibérica (sécs. xvi-xviii)*, Lisboa, FCG/FCT.

Firpo, Luigi (1957), *Lo stato ideale della Controriforma*, Bari, Laterza.

— (1959), «La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra», en Delio Cantimori, Luigi Firpo, Giorgio Spini *et alii* (eds.), *Ginevra e l'Italia*, Florencia, Sansoni, pp. 343-355.

— (1996), *Scritti sulla Riforma in Italia*, Nápoles, Prismi.

Firpo, Massimo (1993), *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento. Un profilo storico*, Roma-Bari, Laterza.

— (1998), «Juan de Valdés tra *alumbrados* e "spirituali"», en *Dal sacco di Roma all'Inquisizione. Studi su Juan de Valdés e la Riforma italiana*, Alejandría, Ed. dell'Orso, pp. 89-117.

— (2000a), *Entre alumbrados y «espirituales». Estudios sobre Juan de Valdés y el valdesianismo en la crisis religiosa del '500 italiano*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2000b), «Historiographical Introduction», en John Tedeschi y James M. Lattis (eds.), *The Italian Reformation of the Sixteenth Century and the Diffusion of Renaissance Culture: A Bibliography of the Secondary Literature,* ca. *1750-1997*, Modena, F. C. Panini, pp. xviii-lvi.

— (2006), *Vittore Soranzo vescovo ed eretico. Riforma della Chiesa e Inquisizione nell'Italia del Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza.

— (2007), «Reform of the Church and Heresy in the Age of Charles V: Reflections of Spain in Italy», en Thomas J. Dandelet y John A. Marino, (eds.), *Spain in Italy: politics, society and religion*, 1500-1700, Leiden, Brill, pp. 457-479.

— (2015), *Juan de Valdés and the Italian Reformation*, Farnham, Ashgate.

Floristán Imízcoz, Alfredo (1991), *La monarquía española y el gobierno del reino de Navarra, 1512-1808. Comentario de textos históricos,* Pamplona, Gobierno de Navarra.

— (1994), *Historia de Navarra,* vol. 3: *Pervivencia y Renacimiento (1521-1808)*, Pamplona, Gobierno de Navarra.

Foley, Augusta (1986), «El alumbradismo y sus posibles orígenes», en A. David Kossoff, José Amor y Vázquez, Ruth H. Kossof y Geoffrey W. Ribbans (eds.)*, Actas del VIII congreso de la Asociación internacional de Hispanistas (22-27 agosto 1983)*, Madrid, Istmo, vol. 1, pp. 526-532.

Fonseca, Fernando Taveira (1995), *A Universidade de Coimbra (1700-1771). Estudo Social e Económico*, Coímbra, Por Ordem da Universidade.

Fonseca, Luís Adão (2000), «Ordens Militares», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. J-P, pp. 334-345.

Fontcuberta Famadas, Cristina (2011), *Imatges d'atac. Art i conflicte als segles xvi i xvii,* Barcelona, Memoria Artium.

Fragnito, Gigliola (1997), *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e i volgarizzamenti della Scritttura (1471-1605),* Bolonia, Il Mulino.

— (2005), *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna,* Bolonia, Il Mulino.

Franco Llopis, Borja (2010), «Redescubriendo a Jaime Prades, el gran tratadista olvidado de la Reforma Católica», *Ars Longa*, 19, pp. 83-93.

— (2011a), «En defensa de una identidad perdida: los procesos de destrucción de imágenes en la diócesis de Valencia», *Goya,* 335, pp. 116-125.

— (2011b), «Noticias sobre arte y devoción del Quinientos aragonés a través de la documentación inquisitorial», *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, 107, pp. 77-92.

— (2011c), «Apuntes sobre el uso votivo y misional de la cruz en el arte valenciano de la Edad Moderna», en Silvia Canalda i Llobet, Carme Narváez Cases y Joan Sureda (eds.), *Cartografías visuales y arquitectónicas de la Modernidad, siglos xv-xviii*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, pp. 243-257.

— (2011-2013), «Consideraciones sobre el uso y abuso de la imagen en la península ibérica en el siglo xvi a través de los procesos inquisitoriales. Una visión multicultural del arte: moriscos, protestantes y cristianos viejos», *Sharq al Andalus,* 20, pp. 143-166.

— (2013), «Mitología de la destrucción artística y la conformación de la imagen del otro: judíos, musulmanes y protestantes entre los siglos xiii y xvii», en Luis Arciniega (ed.), *Memoria y significación. Uso y recepción de los vestigios del pasado,* Valencia, Universitat de València, pp. 113-132.

— (2015), «Sobre pinturas deshonestas, lienzos y naipes protestantes. Tres documentos inquisitoriales vinculados a la censura y tráfico de imágenes heréticas en el mundo hispánico del siglo xvi», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 33, pp. 97-118.

François, Wim (2002), «De Leuvense theologen en de eerste gedrukte bijbels in de volkstaal (1522-1533). Een feitelijk gedoogbeleid?», *Trajecta*, 11, pp. 244-276.

François, Wim (2006), «Vernacular Bible Reading and Censorship in Early Sixteenth Century. The Position of the Louvain Theologians», en Mathijs Lamberigts y August Den Hollander (eds.), *Lay Bibles in Europe, 1450-1800,* Lovaina, Peeters, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium (198), pp. 69-96.

— (2007), «De Leuvense theologen over de bijbel in de volkstaal. De discussie tussen 1546 en 1564», *Tijdschrift voor Theologie*, 47 (2), pp. 340-362.

— (2015), «The Catholic Church and the Vernacular Bible in the Low Countries: a Paradigm Shift in the 1550s?», en Sabrina Corbellini, Margriet Hoogvliet y Bart Ramakers (eds.), *Discovering the Riches of the Word: Religious Reading in Late Medieval and Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, pp. 234-281.

Freedberg, David (1985), *Iconoclasts and their motives*, Maarssen, Schwartz.

García Cárcel, Ricardo (1980), *Herejía y sociedad en el siglo xvi. La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, Península.

— (1988), «El conflicto de la Inquisición y la Generalitat de Catalunya en 1568», en *Homenatge al Doctor Sebastià García Martínez*, Valencia, Generalitat Valenciana-Universitat de València, vol. 1, pp. 263-275.

— (1998a), «La Inquisición en la Corona de Aragón», *Revista de la Inquisición,* 7, pp. 151-163.

— (1998b), *La leyenda negra: historia y opinión*, Madrid, Alianza.

— (2000), «La Inquisición en tiempos de Carlos V», en Ernest Belenguer Cebrià (ed.), *De la unión de coronas al imperio de Carlos Quinto*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, vol. 3, pp. 265-286.

— (2011), *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España,* Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores.

García Cárcel, Ricardo, Moreno Martínez, Doris (2000), *Inquisición: historia crítica*, Madrid, Temas de Hoy.

García Cuéllar, Fidel (1963), «Política de Felipe II en torno a la convocatoria de la tercera etapa del Concilio tridentino», *Hispania Sacra*, 16, pp. 25-60.

García Hernán, Enrique (2013), *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.

García Martín, Javier (2003), *El juzgado de imprentas y la utilidad pública. Cuerpo y alma de una monarquía vicarial*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

García Martínez, Sebastián (1980), «Sobre la introducción del helenismo en la Universitat de València durante la primera mitad del Quinientos», en *Actes du Ier Colloque sur le Pays Valencien à l'époque moderne*, Pau, Publications de l'Université de Pau et de la Maison des Pays Ibériques, pp. 363-397.

— (1986), «Pedro Juan Núñez y la enseñanza del griego en la Universitat de València (1547-1602)», *Contrastes*, 2, pp. 39-55.

García Naranjo, Rosa Mª (2010), «Monjes y señores: la relación de los condes de Palma con el convento de San Francisco de la villa durante el siglo xvii», en Álvaro Castro Sánchez, Juan A. Egea Aranda, Rosa M. García Naranjo *et alii* (eds.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados*, Córdoba, Universidad de Córdoba-Editorial Séneca.

García Oro, José (1995), *Los reyes y los libros. La política libraria de la corona en el Siglo de Oro (1475-1598)*, Madrid, Ed. Cisneros.

García Oro, José, Portela Silva, María José (1997), *Felipe II y los libreros. Actas de las visitas a las librerías del Reino de Castilla en 1572*, Madrid, Ed. Cisneros.

— (1998), «Felipe II y la Universidad de Salamanca», *Liceo Franciscano*, 50, pp. 273-422.

García Pinilla, Ignacio Javier (1997), «Fuentes para una edición del epistolario de Pedro Jiménez (Petrus Ximenius, 1514?-1595)», en Rafael Villena Espinosa (ed.), *Ensayos humanísticos: homenaje al profesor Luis Lorente Toledo*, Cuenca, Universidad de Castilla La Mancha, pp. 179-208.

— (1995), «Aportaciones críticas al texto de *Sanctae Inquisitionis Hispanicae artes aliquot*», *Habis*, 26, pp. 199-226.

— (2003), «La estructura de *Bononia* de Fadrique Furió Ceriol», en Ferran Grau Codina, Xavier Gómez Font, Jordi Pérez Durà y José María Estellés González (eds.), *La Universitat de València i l'humanisme: «Studia Humanitatis» i renovació cultural a Europa i al nou món*, Valencia, Universitat de València, pp. 453-462.

— (2012), «Lectores y lectura clandestina en el grupo protestante sevillano del siglo xvi», en María José Vega e Iveta Nakládalová (eds.), *Lectura y culpa en el siglo xvi*, Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2013), «Un conquense exiliado: el hebraísta protestante Juan Díaz, pariente de los Valdés», en id. (ed.), *Disidencia religiosa en Castilla la Nueva en el siglo xvi*, Toledo, Almud, pp. 201-223.

García Pinilla, Ignacio Javier, Nelson, Jordan L. (2001), «The Textual Tradition of the *Historia de Statu Belgico et Religione Hispanica* by Francisco de Enzinas (Dryander)», *Humanistica Lovaniensia (Journal of Neo-Latin Studies),* 50, pp. 267-286.

García Suárez, Alfredo (1970), «¿El "Catecismo" de Bartolomé de Carranza, fuente principal del "Catecismo romano" de San Pio V?», *Scripta Theologica*, 2 (2), pp. 341-423.

Génard, Pierre (1874), «Personen te Antwerpen in de xvi[e] eeuw voor het "feit van religie" gerechtelijk vervolgd. Lijst en ambtelijke bijhoorige stukken», *Antwerpsch Archivienblad / Bulletin des archives d'Anvers*, 11, pp. 1-471.

Giannini, Massimo Carlo (2007), «Fortune e sfortune di un ambasciatore. Il fallimento della missione a Roma di Juan de Figueroa (1558-1559)», *Roma Moderna e Contemporánea,* 15 (1-3), pp. 95-129.

Gielis, Gert, Soen, Violet (2015), «The Inquisitorial Office in the Sixteenth-Century Habsburg Low Countries: A Dynamic Perspective», *Journal of Ecclesiastical History*, 66, pp. 47-66.

Giese, Rachel (1935), «Erasmus and the Fine Arts», *The Journal of Modern History,* 7 (3), pp. 257-279.

Gil Fernández, Juan (2000-2008), *Los conversos y la Inquisición sevillana*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 8 vols.

Gil Fernández, Luis (1997), *Panorama social del humanismo español, 1500-1800*, Madrid, Tecnos (2ª ed.).

Gilly, Carlos (1982), «Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su *Diálogo de doctrina christiana*», en Luis López Molina (ed.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 85-106.

— (1985), *Spanien und der Basler Buchdruck bis 1600. Ein Querschnitt durch die spanische Geistesgeschichte aus der Sicht einer europäischen Buchdruckerstadt*, Basilea-Fráncfort del Meno, Helbing & Leichtenhahn.

— (1991), «Das Sprichwort "Die Gelehrten die Verkehrten" oder der Verrat der Intellektuellen im Zeitalter der Glaubensspaltung», en Antonio Rotondó, *Forme e destinazione del Messaggio religioso. Aspetti della propaganda religiosa nel Cinquecento*, Florencia, Olschki, pp. 229-375.

— (1998), «Die Zensur von Castellios *Dialogi quatuor* durch die Basler Theologen (1578)», en József Jancovics y S. Katalin Németh (eds.), *Freiheitsstufen der Literaturverbreitung: Zensurfragen, verbotene und verfolgte Bücher*, Wiesbaden, Harrassowitz.

— (2001), «*Comme un cincquiesme Evangile*: Konfessionalismus und Toleranz in Antwerpens "wonderjaar"», en Henry Méchoulan, Richard H. Popkin, Giuseppe Ricuperati y Luisa Simonutti (eds.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Florencia, Olschki, t. I, pp. 295-329.

— (2005), «Erasmo, la reforma radical y los heterodoxos radicales españoles», en Tomás Martínez Romero (ed.), *Les lletres hispàniques als segles xvi, xvii i xviii*, Castellón de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, pp. 225-376.

— (2010a), s. v. «Corro, Antonio del, il giovane», en Adriano Prosperi (ed.), *Dizionario storico dell'Inquisizione,* Pisa, Scuola Normale Superiore, vol. 1, pp. 418-419.

— (2010b), s. v. «Reyna, Casiodoro de», en Adriano Prosperi (ed.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. 3, pp. 1314-1317.

— (2016) «Camuflar la herejía: Sébastien Castellion en los Diálogos teológicos de Antonio del Corro», en Ana Vian Herrero, María José Vega y Roger Friedlein (eds.), *Diálogo y Censura en el siglo xvi (España y Portugal)*, Madrid-Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert, pp. 152-225.

Ginzburg, Carlo (1966), *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turín, Einaudi; trad. francesa: 1980, *Les batailles nocturnes : sorcellerie et rituels agraires en Frioul : xvi*[e]*-xvii*[e] *siècle*, s. l., Verdier; trad. al catalán: 2011, *Els benandanti: bruixeria i cultes agraris als segles xvi i xvii*, Valencia, Universitat de València.

— (1970), *Nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell' Europa del 500*, Turín, Einaudi.

Giordano, Maria Laura (2004), *Apologetas de la fe. Elites conversas entre Inquisición y patronazgo en España (siglos xv y xvi)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2010), «*La ciudad de nuestra conciencia*: los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)», *Hispania Sacra*, 62 (125), pp. 43-91.

— (2014), «In nome di Paolo: umanesimo biblico e risonanze converse in Isabel de la Cruz e María de Cazalla (1512-1534)», en Maria Laura Giordano y Adriana Valerio (eds.), *Donne e Bibbia nella crisi dell'Europa cattolica, secoli xvi-xvii*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, pp. 49-70.

Gomes, Ana Cristina da Costa (2010), «Azambuja, Jerónimo de», en Adriano Prosperi (ed.), *Dizionario storico dell'Inquisizione*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. 1, pp. 128-129.

Gonçalves, Nuno da Silva (2000), «Jesuítas (Companhia de Jesus)», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. J-P, pp. 21-30.

González de Caldas, María Victoria (1984), «Nuevas imágenes del Santo Oficio en Sevilla, el auto de fe», en Ángel Alcalá (ed.), *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*, Barcelona, Ariel, pp. 234-265.

González de Fauve, María Estela, Las Heras, Isabel J., Forteza Patricia de (2003), «Simbología del poder en un linaje castellano: los descendientes de Pedro I excluidos de la línea sucesoria», en *Cuadernos de Historia de España*, 78 (1), <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pd=S0325-11952003000100003&s-cript=sci_arttext> [consultado el 5 de septiembre de 2014].

González Manjarrés, Miguel Ángel (2006), «La libertad de conciencia en el siglo xvi. El *Contra libellum Calvini* de Sebastián Castellión», en Antonio Alvar Ezquerra (ed.), *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid, Sociedad Española de Estudios Clásicos, vol. 3, pp. 489-498.

González Novalín, José Luis (1968-1971), *El inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568)*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2 vols..

— (1980), «Reforma de las leyes, competencia y actividades del Santo Oficio durante la presidencia del inquisidor general don Fernando de Valdés (1547-1566)», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*, Siglo XXI, Madrid, pp. 193-217.

González Palencia, Ángel (1941), *Vida y Obra de don Diego Hurtado de Mendoza*, Valencia de Alcántara, Instituto Valencia de Don Juan.

González Rodríguez, Pedro Javier (1986), «Los reformadores del siglo xvi y el arte», *Goya,* 191, pp. 264-271.

González Sánchez, Carlos Alberto, Maillard Álvarez, Natalia (2003), *Orbe tipográfico. El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo xvi*, Gijón, Trea.

Gonzalo Sánchez-Molero, José Luis (inédita), *El erasmismo y la educación de Felipe II (1527-1557)*, tesis doctoral defendida en 1997 en la Universidad Complutense de Madrid.

Goñi Gaztambide, José (1983), «La imagen de Lutero en España: su evolución histórica», *Scripta Theologica,* 15, pp. 469-528.

— (1985), *Historia de los obispos de Pamplona. T. IV, siglo xvi,* Pamplona, Eunsa.

Goosens, Aline (1996), *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633),* t. I: *La législation*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles.

— (1997), *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux (1520-1633),* t. II: *Les victimes*, Bruselas, Éditions de l'Université de Bruxelles.

Gouveia, António Camões (2000), «Contra-Reforma», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. C-I, pp. 15-19.

Gouveia, Jaime Ricardo (2009), «*Quod non est in actis, non est in mundo*: mecanismos de disciplina interna e externa no Auditório eclesiástico de Coimbra», *Revista de História da Sociedade e da Cultura*, 9, pp. 179-204.

Gow, Andrew Colin (2005), «Challenging the Protestant Paradigm. Bible Reading in Lay and Urban Contexts of the Later Middle Ages», en Thomas J. Heffernan y Thomas Burman (eds.), *Scripture and Pluralism. Reading the Bible in the Religiously Plural Worlds of the Middle Ages and the Renaissance*, Leiden, Brill, pp. 161-191.

Grau, Ferran (inédita), *Las Retóricas de Pedro Juan Núñez*, tesis doctoral defendida en 1994 en la Universitat de València.

— (2012), «La renovació de l'ensenyament de la retòrica en la Universitat de València en 1552 i 1553», *Studia Philologica Valentina,* 14, pp. 309-322.

Gregori Roig, Rosa Maria (inédita), *Creant modernitat: la impressora Jerònima Galés i els Mey (València, segle xvi)*, tesis doctoral defendida en 2001 en la Universitat de València.

— (2012), *La impressora Jerònima Galés i els Mey (València, segle xvi),* Valencia, Generalitat Valenciana.

Griffin, Clive (1991), *Los Cromberger. La historia de una imprenta del siglo xvi en Sevilla y Méjico*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispànica.

— (2007), «Itinerant Booksellers, Printers and Pedlans in Sixteenth-Century Spain and Portugal», en Robin Myers, Michael Harris y Giles Mandelbrote (eds.), *Fairs, Markets and the Itinerant Book Trade*, New Castle (DE) y Londres, Oak Knoll Press, pp. 43-60.

— (2009), *Oficiales de imprenta. Herejía e Inquisición en la España del siglo xvi,* Madrid, Ollero y Ramos Editores.

Griffin, Steven Richard (inédita), *Participants in the Sufferings of Christ (1 Pet 4:13): 16th-Century Spanish Protestant Ecclesiology*, tesis doctoral defendida en 2011 en la McGill University de Montreal, <http://digitool.library.mcgill.ca/thesisfile96798.pdf> [consultado el 25 de julio de 2014].

Gruzinski, Serge (1990), *La guerre des images de Christophe Colomb à «Blade Runner» (1492-2019*), París, Fayard; trad. en español: 1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner»,* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

Guggisberg, Hans Rudolf (1967), «Pietro Perna, Fausto Sozzini und die *Dialogi quatuor* Sebastian Castellios», en Sape Van Der Woude (ed.), *Studia bibliographica in honorem Herman De La Fontaine Verwey*, Ámsterdam, Hertzberger, pp. 171-201.

— (1992), «Castellio auf dem Index (1551-1596)», *Archiv für Reformationsgeschichte*, 83, pp. 112-129.

— (1997), *Sebastian Castellion 1515-1563: Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht.

— (2003), *Sebastian Castellion, 1515-1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Aldershot, Ashgate.

Guillén, Claudio (1963), «Un padrón de conversos sevillanos (1510)», *Bulletin hispanique*, 65, pp. 49-98.

Günther, Ursula (1972), «La genèse de *Don Carlos*, opéra en cinq actes de Giuseppe Verdi représenté pour la première fois à Paris le 11 mars 1867», *Revue de Musicologie*, 58 (1), pp. 16-64.

Haan, Bertrand (2010), *Une paix pour l'éternité. La négociation du traité du Cateau-Cambrésis*, Madrid, Casa de Velázquez.

Halbertal, Moshe, Margalit, Avishai (2003), *Idolatría. Guerras por imágenes: las raíces de un conflicto milenario,* Barcelona, Gedisa Editorial.

Haliczer, Stephen (1993), *Inquisición y sociedad en el reino de Valencia, 1478-1834,* Valencia, Alfons El Magnànim.

— (1998), *Sexualidad en el confesionario: un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI.

Hamilton, Alastair (1992), *Heresy and mysticism in sixteenth-century Spain: the Alumbrados*, Toronto, University of Toronto Press.

— (2010), «The Alumbrados: dejamiento and its Practitioners», en Hilaire Kalendorf (ed.), *A new companion to Hispanic mysticism*, Leiden, Brill, pp. 103-126.

Hartung, Fritz (1971), *Karl V. und die deutschen Reichsstände von 1546-1555*, Darmstadt, WbG.

Harvey, Leonard Patrick (1995), «When Portugal Expelled Its Remaining Muslims», *Portuguese Studies*, 11, pp. 1-14.

Hassán, Iacob M. (ed.) [1994], *Introducción a la Biblia de Ferrara. Actas del Simposio Internacional sobre la Biblia de Ferrara,* Madrid-Sevilla, Comisión Nacional Quinto Centenario-Universidad de Sevilla-CSIC.

Hauben, Paul J. (1965), «A Spanish Calvinist Church in Elizabethan London, 1559-65», *Church History,* 34 (1), pp. 50-56.

— (1967a), *Three Spanish Heretics and the Reformation: Antonio del Corro, Cassiodoro de Reina, Cypriano de Valera*, Ginebra, Droz.

— (1967b), «Breves anotaciones sobre el hereje español Cipriano de Valera», *Hispania Sacra,* 20, pp. 357-362.

Hazañas y la Rúa, Joaquín (1909), *Maese Rodrigo (1444-1509),* Sevilla, Izquierdo.

— (1945-1949), *La imprenta en Sevilla*, Sevilla, Diputación, 2 vols.

Hazlett, Ian (2009) «Confession de Fe Christiana 1559/60-1560/61», en Andreas Mühling y Peter Opitz (eds.), *Reformierte Bekenntnisschriften. Band. 2/1: 1559-1563*, Neukirchener-Vluyn, Neukirchener Verlag, pp. 117-207.

HELL, Leonhard (2007), «Das Plagiat als Form interkonfessioneller Begegnung: die Einführungen in das Theologiestudium von Andreas Hyperius und Lorenzo de Villavicencio», en Herman J. SELDERHUIS y Markus WRIEDT (eds.), *Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts*, Leiden, Brill, pp. 231-243.

HERNÁNDEZ ROYO, Pura (inédita), *La imprenta valenciana de la familia Mey-Huete en el siglo XVI: producción y tipografía*, tesis doctoral defendida en 1995 en la Universitat de València.

HESPANHA, António Manuel (1994), *As vésperas do Leviathan: Instituições e poder político. Portugal-séc. XVII*, Coímbra, Almedina [trad. española de la 1ª ed.: 1989, *Vísperas del Leviatán: instituciones y poder político (Portugal, siglo XVII)*, Madrid, Taurus].

HEUSER, Peter Arnold (2003), *Jean Matal, Humanistischer Jurist und europäischer Friedensdenker (um 1517-1597)*, Colonia, Böhlau.

— (2013), «Kaspar Schetz von Grobbendonk oder Pedro Ximénez? Studien zumhistorischen Ort des "Dialogus de pace" (Köln und Antwerpen 1579)», en Guido BRAUN y Arno STROHMEYER (eds.), *Frieden und Friedenssicherung in der Frühen Neuzeit. Das Heilige Römische Reich und Europa. Festschrift für Maximilian Lanzinner*, Münster, Aschendorff Verlag, pp. 387-441.

— (en prensa), *Ideengeschichtliche Dimensionen humanistischer Politikberatung. Jean Matal, Pedro Ximénez und der Kölner Friedenskongress («Pazifikationstag») von 1579*.

HORNEDO, Rafael María de (1965), «Algunas reflexiones histórico-teológicas acerca del culto de las imágenes», en *Arte sacro y Concilio Vaticano II,* León, Junta Nacional Asesora de Arte Sacro, pp. 329-340.

HOWARD, Keith D. (2012), «Fadrique Furio Ceriol's Machiavellian Vocabulary of Contingency», *Renaissance Studies*, 5, pp. 641-657.

HUERGA, Álvaro (1978-1994), *Historia de los alumbrados, 1570-1630,* Madrid, Fundación Universitaria Española, 5 tomos.

— (1989), «Procesos de la Inquisición a los herejes de Sevilla, 1557-1562», en Manuel J. PELÁEZ (ed.), *Historia de la Iglesia y de las instituciones eclesiásticas. Trabajos en homenaje a Ferran Valls i Taberner*, Málaga, Universidad de Málaga, pp. 4107-4144.

HUDSON, Elizabeth K. (1976), «An Identification of a Controversial English Publication of Castellion's *De fide*», *Harvard Theological Review*, 69, pp. 197-206.

HUGON, Alain (2004), *Au service du Roi Catholique. « Honorables ambassadeurs » et « divins espions »,* Madrid, Casa de Velázquez.

HUTTON, Lewis, J. (1958), «The Spanish Heretic: Cipriano De Valera», *Church History: Studies in Christianity and Culture*, 27 (1), pp. 23-31.

IANNUZZI, Isabella (2007), «La condena a Pedro Martínez de Osma: "ensayo general" de control ideológico inquisitorial», *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 27, pp. 11-46.

IMBART DE LA TOUR, Pierre (1978), *Les origines de la Réforme,* t. III: *L'évangélisme*, Ginebra, Slatkine Reprints [París, 1914], 4 vols.

Janssens, Gustaaf (1992), «Españoles y Portugueses en los medios universitarios de Lovaina (siglos xv y xvi)», en Jan Lechner (ed.), *Contactos entre los Países Bajos y el mundo ibérico*, Amsterdam, Atlanta, Rodopi, pp. 13-29.

Jedin, Hubert (1972-1981), *Historia del Concilio de Trento*, Pamplona, Eunsa, 4 vols. (Traducción al francés del primer volumen: 1965, *Histoire du Concile de Trente. Tome I, La lutte pour le Concile*, París, Desclée).

Jiménez Monteserín, Miguel (1980), «Los luteranos ante el tribunal de la Inquisición de Cuenca, 1525-1600», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI, pp. 689-736.

— (2002), «El auto de fe», en *L'Inquisition espagnole et la construction de la monarchie confessionnelle (1478-1561)*, París, Ellipses, pp. 140-152.

Jiménez Pablo, Esther (2012), «Jesuitas y corrientes espirituales en la corte de la princesa Juana (1554-1559)», en Mª José Pérez Álvarez *et alii* (eds.), *Campos y campesinos en la España Moderna. Culturas políticas en el mundo hispánico*, León, Fundación Española de Historia Moderna, pp. 2165-2174.

Jonckheere, Koenraad (2012), *Antwerp Art after Iconoclasm. Experiments in Decorum 1566-1585*, New Haven, Yale University Press.

Jornades d'Història Antoni Agustí i el seu temps, 1517-1586 (1988-1990), Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 2 vols.

Juderías, Julián (1914), *La leyenda negra y la verdad histórica* (ediciones recientes: 1986, Madrid, Swan; 1997, Salamanca, Junta de Castilla y León).

Kahn, David (inédita), «Et ne sub specie pietatis impietas disseminetur…». *L'Inquisition espagnole au temps de Charles Quint (1516-1556) : des innovations structurelles à l'épreuve des nouvelles menaces*, tesis doctoral defendida en 2010 en la université Paul-Valéry-Montpellier 3.

Kamen, Henry (1993), *The Phoenix and the Flame. Catalonia and the Counter Reformation*, New Haven-Londres, Yale University Press; trad. al español: 1998, *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos xvi-xvii*, Madrid, Siglo XXI; trad. al catalán: 1998, *Canvi cultural a la societat del Segle d'Or: Catalunya i Castella, segles xvi i xvii,* Lérida, Pagès.

— (1999), *La Inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona, Crítica.

Karant-Nunn, Susan (1997), *The Reformation of Ritual. An Interpretation of Early Modern Germany*, Londres, Routledge.

Kauffmann, Thomas (2014), *Histoire de la Réformation : mentalités, religion, société*, Ginebra, Labor et Fides.

Kellenbenz, Hermann (2000), *Los Fugger en España y Portugal hasta 1560*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

Kellenbenz, Hermann, Walter, Rolf (2001), *Oberdeutsche Kaufleute in Sevilla und Cadiz (1525-1560)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Kinder, Arthur Gordon (1975), *Casiodoro de Reina: Spanish Reformer of the Sixteenth Century,* Londres, Tamesis Books Ltd.

— (1978), «Juan Morillo, Catholic Theologian at Trent. Calvinist Elder in Frankfurt», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance,* 38, pp. 345-350.

KINDER, Arthur Gordon (1979), «Fadrique Furió Ceriol's return to Spain from the Netherlands in 1564: further information on its circumstances», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 41, pp. 361-362.

— (1983), *Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century: A Bibliography*, Londres, Grant & Cutler.

— (1985a), «A Hitherto unknown Group of Protestants in Sixteenth-Century Aragon», *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 51-52, pp. 131-160.

— (1985b), «Cipriano de Valera, reformador español (¿1532-1602?)», *Diálogo Ecuménico,* 20, pp. 165-179.

— (1986), «Juan Pérez de Pineda (Pierus). Un ministro calvinista español del Evangelio en el siglo XVI en Ginebra», *Diálogo Ecuménico*, 21, pp. 31-64.

— (1992), «Spain», en Andrew PETTEGREE (ed.), *The Early Reformation in Europe*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, pp. 215-237.

— (1994), «The Spanish Confession of Faith of London, 1560/1561», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 56, pp. 745-750.

— (1995), *Spanish Protestants and Reformers in the Sixteenth Century. Supplement nº 1*, Londres, Grant & Cutler.

— (1996), «The Protestant Pastor as Intelligencer: Casiodoro de Reina's Letters to Wilhelm IV, Landgrave of Hesse-Cassel (1577-1582) », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 58, pp. 105-118.

KOERNER, Joseph Leo (2004), *The Reformation of the Image,* Londres, Reaktion Books Ltd.

KORTE, August (1905), *Die Konzilspolitik Karls V in den Jahren 1538-1543*, Halle, E. Karras.

KOVÁKS, Sandor (2011), «Servetus and Unitarianism: The Transylvanian Church», en Richard F. BOEKE y Patrick WYNNE-JONES (eds.), *Servetus Our 16th Century Contemporary*, <http://www.uua.org/sites/live-new.uua.org/files/documents/internationalresources/servetus_500_anv_book.pdf> [consultado el 15 de marzo 2016].

KUTTNER, Stephan (1977), «Antonio Agustín's Edition of the Compilationes Antiquae», *Bulletin of Medieval Canon Law,* 7, pp. 1-14.

— (1980), *Medieval Councils, Decretals, and Collections of Canon Law*, Londres, Variorum.

LABAJOS ALONSO, José (2010), «Presentación», en ID. (ed.), *Proceso contra Pedro de Osma*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 13-85.

LABARGA GARCÍA, Fermín (2003), «Datos históricos sobre el culto al Santísimo en la ciudad de Logroño», en Francisco Javier CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA (ed.), *Religiosidad y ceremonias en torno a la eucaristía: actas del simposium*, San Lorenzo del Escorial, Estudios Superiores del Escorial, vol. 2, pp. 1047-1072.

LAGOMARSINO, David (1978), «Furió Ceriol y sus "Avisos acerca de los Estados Bajos"», *Bulletin Hispanique*, 80, pp. 88-107.

Langé, Christine (1990), «L'immigration française en Aragon, xvi[e] siècle et première moitié du xvii[e] siècle», en *Les Français en Espagne à l'époque moderne,* Toulouse, CNRS, pp. 25-43.

Laux, Stefan (2001), *Reformationsversuche in Kurköln (1542-1548)*, Münster, Aschendorf, col. «Reformationsgeschichtliche Studien und Texte» (143).

Lauzun, Philippe (1888), *Notice sur le Collège d'Agen depuis sa fondation jusqu'à nos jours (1581-1588)*, Agen, Michel & Medan.

Le Thiec, Guy, Tallon, Alain (2005), *Charles Quint face aux Réformes*, París, Honoré Champion.

Lea, Henry Charles (1997), *Histoire de l'Inquisition au Moyen Âge*, Grenoble, Jérôme Millon (2[a] ed. en francés; 1[a] ed. en inglés: *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, Nueva York, Harper, 1888, 3 vols.).

Lennep, Maximiliaan Frederik van (1901), *De Hervorming in Spanje in de zestiende eeuw*, Haarlem, Erven Loosjes.

León de la Vega, Manuel de (2012), *Los protestantes y la espiritualidad evangélica en la España del siglo xvi*, Santander, edición propia.

Léonard, Émile Guillaume (1988), *Histoire générale du protestantisme*, París, Presses Universitaires de France, 3 vols. [1[a] ed.: 1961-1964].

Leonardi, Claudio (1964), «Per la storia dell'edizione romana dei concili ecumenici (1608-1612): Da Antonio Agustín a Francesco Aduarte», en *Mélanges Eugène Tisserant,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, vol. 6, pp. 583-637.

Leoni, Aron di Leone (2001), «A Hitherto Unknown Edition of the Spanish Psalter by Abraham Usque (Ferrara 1554)», *Sefarad: Revista de Estudios Hebraicos, Sefardíes y de Oriente Próximo*, 61, pp. 127-136.

Leturia, Pedro (1954), «Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los jesuitas del siglo xvi», *Archivio Italiano per la Storia della Pietá*, 23, pp. 78-87.

Llanas, Manuel (2002), *L'edició a Catalunya: segles xv a xvii*, Barcelona, Gremi d'Editors de Catalunya.

Llorente, Juan Antonio (1817-1818), *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne depuis l'époque de son établissement par Ferdinand V jusqu'au règne de Fernand VII…, traduite de l'espagnol par Alexis Pellier sur le manuscrit et sous les yeux de l'auteur,* París, Treuttel et Wurz, Delaunay et P. Mongié, 4 vols.

— (1980), *Historia crítica de la Inquisición en España,* Madrid, Hiperión, 4 vols.

Lohmann Villena, Guillermo (1968), *Les Espinosa : une famille d'hommes d'affaires en Espagne et aux Indes*, París, SEVPEN.

Longhurst, John E. (1957), «La beata Isabel de la Cruz ante la Inquisición», *Cuadernos de Historia de España*, 25-27, pp. 278-303.

— (1958-1963), «Alumbrados, erasmistas y luteranos en el proceso de Juan de Vergara», *Cuadernos de Historia de España* (Buenos Aires), vol. 27 (1958), pp. 99-163, vol. 28 (1958), pp. 102-165, vols. 29-30 (1959), pp. 266-292, vols. 31-32 (1960), pp. 322-356, vols. 35-36 (1962), pp. 337-353, vols. 37-38 (1963), pp. 356-371.

López Muñoz, Tomás (2011), *La Reforma en la Sevilla del xvi*, Alcalá de Guadaira, MAD, 2 vols.

López Rueda, José (1973), *Helenistas españoles del siglo xvi*, Madrid, Instituto Antonio de Nebrija.

Ludolphy, Ingetraut (1965), *Die Voraussetzung der Religionspolitik Karls V*, Berlín, Evangelische Verlagsanstalt.

Mackensen, Heinz (1960), «Contarini's Theological Role at Ratisbon in 1541», *Archiv für Reformationsgeschicte*, 51, pp. 36-57.

Madurell i Marimon, Josep Maria (1955), *Documentos para la historia de la imprenta y librería en Barcelona*, *1471-1553*, Barcelona, Gremios de Editores, Libreros y Maestros Impresores.

Magalhães, Joaquim Romero (1993), «As estruturas políticas de unificação», en José Mattoso (ed.), *História de Portugal*, Lisboa, Editorial Estampa, vol. 3, pp. 61-113.

— (1997), «A Universidade e a Inquisição», en *História da Universidade em Portugal*, Lisboa-Coímbra, Fundação Calouste Gulbenkian-Universidade de Coimbra, vol. 1, t. II, pp. 971-988.

Maillard Álvarez, Natalia (2012), «Estrategias de los profesionales del libro sevillanos ante el Santo Oficio: entre la evasión y la colaboración», en Pedro Rueda Ramírez (ed.), *El libro en circulación en el mundo moderno en España y Latinoamérica*, Madrid, Calambur, pp. 23-44.

Mansilla, Demetrio (1957), «La reorganización eclesiástica española del siglo xvi (Navarra y Castilla)», *Anthologica Annua,* 5, pp. 9-44.

— (1980), «Panorama histórico-geográfico de la Iglesia española en los siglos xv y xvi», en Ricardo García-Villoslada (ed.), *Historia de la Iglesia en España,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, t. III, vol. 1, pp. 3-23.

Maqueda Abreu, Consuelo (1992), *El auto de fe*, Madrid, Istmo.

Marañón, Gregorio (1950), «El proceso del Arzobispo Carranza», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 127, pp. 135-178.

Marcocci, Giuseppe (2004), *I custodi dell'ortodossia. Inquisizione e Chiesa nel Portogallo del Cinquecento,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

— (2008), «Machiavelli, la religione dei romani e l'impero portoghese», *Storica*, 41-42, pp. 35-68.

— (2011), «A fundação da Inquisição em Portugal, um novo olhar», *Lusitania Sacra*, 23, pp. 17-40.

Marcocci, Giuseppe, Paiva, José Pedro (2011), *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa, A Esfera dos Livros.

Marnef, Guido, *Antwerp in the Age of Reformation: Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577*, Baltimore-Londres, John Hopkins University Press.

Marques, João Francisco (1986), *A Parenética Portuguesa e a Dominação Filipina*, Oporto, INIC.

Márquez, Antonio (1980), *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*, Madrid, Taurus.

Martí Alanis, Antonio (1972), *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Madrid, Gredos.

Martí Grajales, Francisco (1927), *Ensayo de un diccionario biográfico y bibliográfico de los poetas que florecieron en el Reino de Valencia hasta el año 1700*, Madrid, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos.

Martínez-Burgos García, Palma (1988), «El decoro. La invención de un concepto y su proyección artística», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie VII: Historia del Arte,* 1, pp 91-102.

— (1990), *Ídolos e imágenes. La controversia en el siglo xvi español,* Valladolid, Publicaciones de la Universidad de Valladolid.

— (1998), «El debate de la imagen religiosa en el entorno de Felipe II», *Reales Sitios*, 35, pp 38-45.

Martínez Millán, José (1979), «El catálogo de libros prohibidos de 1559. Aportaciones para una nueva interpretación», *Miscelánea Comillas*, 37, pp. 179-217.

— (1984), *La Hacienda de la Inquisición, 1478-1700*, Madrid, CSIC.

— (1988), «Las élites de poder durante el reinado de Carlos V a través de los miembros del Consejo de Inquisición (1516-1558)», *Hispania: Revista Española de Historia,* 168, pp. 103-168.

— (ed.) [1994], *La corte de Felipe II*, Madrid, Alianza.

— (1995), «El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición», *Trocadero,* 6-7, pp. 103-124.

— (ed.) [2000], *La Corte de Carlos V*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 5 vols.

— (2003), «Élites de poder en las cortes de las monarquías española y portuguesa en el siglo xvi: los servidores de Juana de Austria», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 61/118, pp. 169-202.

— (2004), «Corrientes espirituales y facciones políticas en el servicio del Emperador Carlos V», en Willem Pieter Blockmans y Nicolette Mout (eds.), *The World of Emperor Charles V*, Ámsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, pp. 97-126.

— (2007), *La Inquisición española*, Madrid, Alianza.

— (2012), «Francisco de Borja y la corte», en Santiago La Parra López y Maria Toldrà (eds.), *Francesc de Borja (1510-1572), home del Renaixement, sant del Barroc. Actes del Simposi Internacional (Gandia, 25-27 d'octubre - València, 4-5 de novembre de 2010)*, Gandía, CEIC Alfons el Vell; [Valencia], IIEB; Madrid, Acción Cultural Española, pp. 195-212.

Martínez Millán, José, De Carlos Morales, Carlos J. (eds.) [1998], *Felipe II (1527-1598). La configuración de la monarquía hispana*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

Martínez i Seguí, Joan Alfred, Monzón i Arazo, August, Colomer Segura, Ana (eds.) [2012], *Soli Deo Gloria: el llegat de Joan Calví (1509-1564) i la construcció de la modernitat*, Valencia, Universitat de València.

Matesanz del Barrio, María (1996), «Epístolas y Evangelios por todo el año: Una errónea atribución de autoría», *Revista de Filología Románica,* 13, pp. 215-230.

Mattoso, José (1984), «A primeira tarde portuguesa», en *Portugal Medieval. Novas interpretações,* Lisboa, Impresa Nacional-Casa da Moeda, pp. 11-35.

McFadden, William (inédita), *The Life of Antonio del Corro*, tesis doctoral defendida en 1953 en la Queen's University de Belfast.

McLaughlin, Robert Emmet (2007), «Spiritualism: Schwenckfeld and Franck and their Early Modern Resonances», en John D. Roth y James M. Stayer (eds.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden, Brill, pp. 120-161.

M'Crie, Thomas (1829), *History of the Progress and Suppression of the Reformation in Spain in the Sixteenth Century*, Edimburgo, William Blackwood.

— (2008), *La Reforma en España en el siglo xvi*, pról. de Doris Moreno Martínez, Sevilla, Renacimiento (trad. española de M'Crie, 1829).

Mea, Elvira (1997), *A Inquisição de Coimbra no século xvi. A instituição, os homens e a sociedade*, Oporto, Fundação Eng. Antonio de Almeida.

Méchoulan, Henry (1973), *Raison et altérité chez Fadrique Furió Ceriol, philosophe politique espagnol du xvi[e] siècle*, La Haya, Mouton.

Méchoulan, Henry, Almenara, Miguel (1996), «Elementos para una biografía», en Fadrique Furió Ceriol, *Obra completa*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, vol. 1, pp. 15-43.

Medina, José Toribio (1907-1912), *La imprenta en México (1539-1821),* Santiago de Chile, Casa del Autor, 6 vols.

Meester, Patrice de (2001), «Francisco Quiñones de León, envoyé de Clément VII auprès de Charles Quint, et son tombeau», en Jacques Paviot (ed.), *Liber Amicorum Raphaël de Smedt, 3, Historia*, Lovaina, Peeters, pp. 197-213.

Mendonça, Henrique Lopes de (1898), *O Padre Fernando de Oliveira e a sua obra nautica*, Lisboa, Typ. da Academia Real das Sciencias.

Menéndez Pelayo, Marcelino (1880), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Librería Católica de San José, t. II.

— (1946-1948), *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 8 vols.

Menozzi, Daniele (1995), *La chiesa e le immagini. I testi fondamentali sulle arti figurative dalle origini ai nostri giorni*, Milán, Edizioni San Paolo.

Meseguer Fernández, Juan (1961), «Programa de gobierno del P. Francisco de Quiñones, Ministro General O. F. M. (1523-1528)», *Archivo Ibero-Americano*, 81, pp. 5-51.

Michalski, Sergiusz (1993), *The Reformation on the Visual Arts: The Protestant Image. Question in Western and Eastern Europe*, Berkeley, Univesity of California Press.

Migoya, Francisco (1999), *Ignacio de Loyola o La Mística de La Persecución*, Ciudad de México, Obra Nacional de la Buena Prensa.

Minnich, Nelson (1969), «Concepts of Reform Proposed at the Fifth Lateran Council», *Archivum Historiæ Pontificiæ*, 7, pp. 163-251.

Miquel i Rosell, Francisco (1940), «Epistolario de Antonio Agustín: ms. 53 de la Biblioteca Universitaria de Barcelona», *Analecta Sacra Tarraconensia,* 13, pp. 121-201.

Monter, William (1992), *La otra Inquisición. La Inquisición española en la corona de Aragón, Navarra, el País Vasco y Sicilia*, Barcelona, Crítica.

Montevecchi, Liliana (1938), «Spogli da codici epigrafici ambrosiani (continuazione)», *Aevum,* 12, pp. 3-55.

Morel-Fatio, Alfred (1882), «Proverbes rimés de Raimond Lull», *Romania*, 2, pp. 92-202.

— (1925), *Études sur l'Espagne. Quatrième série*, París, H. Champion, pp. 221-294.

Moreno Martínez, Doris (inédita), *Representación y realidad de la Inquisición en Catalunya. El conflicto de 1568*, tesis doctoral defendida en 2002 en la Universitat Autònoma de Barcelona.

— (2013), «Cadena de oro para atraer a los herejes. Argumentos de persuasión y estrategias de supervivencia en fray Juan de Villagarcía, O. P., discípulo de fray Bartolomé de Carranza», *Hispania Sacra,* 65 (131), pp. 29-71.

— (2015), «Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559)», *Cuadernos de Historia Moderna,* 40, pp. 15-30.

Morisse, Gérard (2008), «Les éditions de Gryphe en castillan», *Revue française d'histoire du livre*, 129, pp. 365-371.

Morreale, Margherita (1961-1962), «Libros de oración y traducciones bíblicas de los judíos españoles», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 29, pp. 239-250.

— (1969), «Vernacular Scriptures in Spain», en Geoffrey William Hugo Lampe (ed.), *The Cambridge History of the Bible,* Cambridge, Cambridge University Press, t. II, pp. 465-492.

— (1994), *La Bibbia di Ferrara. 450 anni dopo la sua pubblicazione*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.

— (1998), «Alcune considerazioni sulla Bibbia in volgare con un aggiornamento del saggio "Vernacular Bible. Spain", Cambridge History of the Bible», en Lino Leonardi (ed.), *La Bibbia in Italiano tra Medioevo e Rinascimento: Atti del Convegno internationale,* Florencia, Sismel, pp. 255-287.

Mühlegger, Florian (2007), *Hugo Grotius*, Berlín, De Gruyter.

Muñoz Machado, Santiago (2012), *Sepúlveda, cronista del emperador*, Barcelona, Edhasa.

Nagtglas, Frederik (1893), *Levensberichten van Zeeuwen*, Middelburg, Altorffer, vol. 2.

Nelson, Jonathan L. (inédita), *Francisco de Enzinas (Dryander) and Spanish Evangelical Humanism before the Council of Trent*, tesis doctoral defendida en 1999 en la University of Manchester.

— (1999), «"Solo Saluador": Printing the 1543 New Testament of Francisco de Enzinas (Dryander)», *Journal of Ecclesiastical History,* 50, pp. 94-116.

NICOLLIER, Béatrice (1995), *Hubert Languet (1518-1581): un réseau politique international de Melanchthon à Guillaume d'Orange*, Ginebra, Droz.

NIETO, José C. (1997), *El Renacimiento y la otra España. Visión cultural socioespiritual*, Ginebra, Droz.

NIEVA OCAMPO, Guillermo (2011), «Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI», *Hispania*, 237, pp. 39-64.

OLAIZOLA, Juan María de (1993), *Historia del protestantismo en el País Vasco: el reino de Navarra en la encrucijada de su historia,* Pamplona, Pamiela.

OLIVAL, Fernanda (2001), *As Ordens Militares e o Estado Moderno. Honra, mercê e venalidade em Portugal (1641-1789)*, Lisboa, Estar Editora.

— (2004), «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal», *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4, pp. 151-182.

OLIVIERI, Achille (1967), «Alessandro Trissino e il movimento calvinista vicentino nel Cinquecento», *Rivista di Storia della Chiesa in Italia,* 21, pp. 54-117.

OLLERO PINA, José Antonio (2007), «Clérigos, universitarios y herejes. La Universidad de Sevilla y la formación académica del cabildo eclesiástico», en Luis Enrique RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES y Juan Luis POLO RODRÍGUEZ (eds.), *Universidades hispánicas: modelos territoritales en la Edad Moderna. Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, t. I, pp. 107-195.

O'MALLEY, John W. (1979), «Lutheranism in Rome 1542-43: The Treatise by Alfonso Zorrilla», *Thought*, 54, pp. 262-273.

— (1993), *The First Jesuits*, Cambridge, Harvard University Press.

— (2013), *Trent, What Happened at the Council*, Cambridge, Harvard University Press.

OMONT, Henri (1905), «La bibliothèque de Pedro Galès chez les jésuites d'Agen», *Journal des Savants,* s. n., pp. 380-390.

ORTEGA COSTA, Milagros (1977), «Las proposiciones del edicto de los alumbrados. Autores y calificadores», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 1, pp. 23-36.

PÁEZ RÍOS, Elena, BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (eds.) [1993], *Los Austrias. Grabados de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Biblioteca Nacional-Julio Ollero.

PAIVA, José Pedro (1989), «Inquisição e visitas pastorais: dois mecanismos complementares de controle social?», *Revista de História das Ideias*, 11, pp. 85-102.

— (1991), «A administração diocesana e a presença da Igreja. O caso da diocese de Coimbra nos séculos XVII e XVIII», *Lusitania Sacra*, 3, pp. 71-110.

— (2000a), «Geografia eclesiástica (séculos XV-XX)», en Carlos MOREIRA AZEVEDO (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. C-I, pp. 294-307.

— (2000b), «As visitas pastorais», en Carlos MOREIRA AZEVEDO (ed.), *Dicionário de história religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. P-V, pp. 250-255.

— (2000c), «A Igreja e o poder», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 135-185.

— (2000d), «Dioceses e organização eclesiástica», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *História religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 187-199.

— (2000e), «Os mentores», en Carlos Moreira Azevedo (ed.), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, vol. 2, pp. 201-237.

— (2002), «"Católico sou e não luterano": o proceso de Damião de Góis na Inquisição (1571-1572)», en José Vicente Serrão (ed.), *Damião de Góis. Um humanista na Torre do Tombo*, Lisboa, IAN/TT, pp. 20-42.

— (2003), «Os bispos e a inquisição portuguesa (1506-1613)», *Lusitania Sacra*, 15, pp. 43-76.

— (2006), *Os Bispos de Portugal e do Império, 1495-1777*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (2007a), «El Estado en la Iglesia y la Iglesia en el Estado. Contaminaciones, dependencias y disidencia entre la monarquia y la Iglesia del Reino de Portugal (1495-1640)», *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, 25, pp. 45-57.

— (2007b), «Bispos, imprensa, livro e censura no Portugal de Quinhentos», *Revista de História das Ideias*, 28, pp. 687-737.

— (2010), «La reforma católica en Portugal en el periodo de la integración del reino en la Monarquía Hispánica (1580-1640)», *Tiempos Modernos. Revista electronica de historia moderna*, 20 (1), 37 pp.

— (2011a), «The Appointment of Bishops in Early-Modern Portugal (1495-1777)», *The Catholic Historical Review,* 97 (3), pp. 461-483.

— (2011b), *Baluartes da fé e da disciplina (1536-1750)*, Coímbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

— (2012), «The New Christian Divide in the Portuguese-Speaking World (Sixteenth to Eighteenth Centuries)», en Francisco Bethencourt y Adrian J. Peace (eds.), *Racism and Ethnic Relations in the Portuguese-Speaking World*, Londres, OUP-British Academy, pp. 269-280.

Palomo, Federico (1994), «Exigências na formação do clero eborense em fins do século xvi. O Regimen *ab examinatoribus* de D. Teotónio de Bragança», en *Congresso de História no IV centenário do seminário de Évora. Actas*, Évora, Instituto Superior de Teologia-Seminário Maior de Évora, vol. 2, pp. 81-91.

— (1995), «La autoridad de los prelados postridentinos y la sociedad moderna. El gobierno de don Teotonio de Braganza en el arzobispado de Évora (1578-1602)», *Hispania Sacra*, 47, pp. 587-624.

— (2003), *Fazer dos campos escolas excelentes. Os Jesuítas de Évora e as missões do interior em Portugal (1551-1630)*, Lisboa, FCG/FCT.

— (2004), «Para el sosiego y quietud del reino. En torno a Felipe II y el poder eclesiástico en el Portugal de finales del siglo xvi», *Hispania,* 206, pp. 63-94.

— (2006), *A Contra-Reforma em Portugal, 1540-1700*, Lisboa, Livros Horizonte.

Panizo, Ignacio (2013), «Fuentes documentales para el estudio de la actividad procesal del Santo Oficio: el Tribunal Inquisitorial de Navarra», *Huarte de San Juan. Geografía e Historia,* 20, pp. 7-46.

Panofsky, Erwin (1969), «Erasmus and the Visual Arts», *The Journal of the Warburg Institute,* 32, pp. 200-227.

Papponetti, Giuseppe (1991), «Geminazione della memoria: l'*Ovidio* di Hercole Ciofano», en Giuseppe Papponetti (ed.), *Ovidio poeta della memoria. Atti del convengo internazionale di studi, Sulmona (19-21 ottobre 1989),* [Roma], Herder, pp. 143-179.

Pardo Tomás, José (1991), *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos xvi-xvii*, Madrid, CSIC.

Parellada, Joaquim (1997-1998), «Nuevos datos sobre la *raça* del maestro Bernardo Pérez de Chinchón», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona,* 46, pp. 157-198.

— (1998), «Una traducción inédita de Bernardo Pérez de Chinchón: el *Tratado llamado Socorro de Pobres*, de Juan Luis Vives», *Voz y Letra*, 9, pp. 75-95.

Parenty, Hélène (2009), *Isaac Casaubon helléniste : des* studia humanitatis *à la philologie,* Ginebra, Droz.

Parker, Geoffrey (1981), *De Nederlandse Opstand. Van beeldenstorm tot bestand*, Utrecht-Antwerpen.

— (1998), *La gran estrategia de Felipe II*, Madrid, Alianza.

— (2010), *Felipe II. La biografía definitiva*, Barcelona, Planeta.

Passeron, Jean-Claude (2011), *El razonamiento sociológico. El espacio comparativo de las pruebas históricas*, Madrid, Siglo XXI.

Pastore, Stefania (2003), *Il Vangelo e la Spada*, *L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici (1460-1598),* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

— (2008), «Una Spagna anti-papale: Gli anni italiani di Diego Hurtado de Mendoza», en Maria Antonietta Visceglia (ed.), *Diplomazia e politica della Spagna a Roma: figure di ambasciatori*, Roma, Università Roma Tre, pp. 63-94.

— (2010), *Una herejía española. Conversos, alumbrados e inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons [ed. original en italiano: 2004, *Un'eresia spagnola. Spiritualità conversa, alumbradismo e Inquisizione (1449-1559)*, Florencia, Leo S. Olschki Editore].

Pastorello, Ester (1960), *Inedita manutiana 1502-1597,* Florencia, Leo S. Olschki.

Pecellín Lancharro, Manuel (2004), «Casiodoro de Reina», en Juan Francisco Domínguez Domínguez (ed.), *Humanae litterae: estudios de humanismo y tradición clásica en homenaje al profesor Gaspar Morocho Gayo,* León, Secretariado de Publicaciones y Medios Audiovisuales de la Universidad de León, pp. 391-402.

Peeters-Fontainas, Jean (1965), *Bibliographie des impressions espagnoles des Pays-Bas méridionaux*, Nieuwkoop, De Graaf, 2 vols.

Pelikan, Jaroslav (1994), *La Réforme de l'Église et du dogme, 1300-1700*, París, Presses Universitaires de France.

Peña Díaz, Manuel (1996), *Cataluña en el Renacimiento: libros y lenguas*, Lérida, Milenio.

— (2003), «El comercio, la circulación y la geografía del libro», en Víctor Infantes, François López y Jean-François Botrel (eds.), *Historia de la edición y de la lectura en España, 1472-1914*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, pp. 85-93.

— (2015), *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Madrid, Cátedra.

Pereda, Felipe (2007), *Las imágenes de la discordia. Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400,* Madrid, Marcial Pons.

Pereira, Isaías da Rosa (1978), «Um proceso do Languedoque na Inquisição de Lisboa: Guilherme Bro, clérigo de Missa (1553-1555)», en *Actas das III Jornadas Arqueológicas*, Lisboa, Associação dos Arqueólogos Portugueses, pp. 423-451.

— (1982), «Um proceso inquisitorial antes de haver Inquisição», *Anais*, 2ª serie, 27, pp. 195-277.

— (1984), «O desacato na Capela Real em 1552 e o proceso do calvinista inglês perante o Ordinário de Lisboa», *Anais*, 2ª serie, 29, pp. 595-623.

— (1998), «O proceso de Manuel Travaços na Inquisição de Lisboa (1570-1571) e a prisão de Damião de Góis», *Anais da Academia Portuguesa da História*, 36, pp. 157-173.

Pérez, Joseph (2009), *La légende noire de l'Espagne*, París, Fayard; trad. española: 2009, *La leyenda negra*, Madrid, Gadir.

Pérez Camarma, Alberto (2014), «Los primeros alumbrados del reino de Toledo: un problema social judeo-converso», en *Libros de la Corte.es*, 8, <http://sigecahweb.geo.uam.es/ojs/index.php/librosdelacorte/article/view/30/35> [consultado el 25 de octubre de 2014].

Pérez Custodio, María Violeta (2012), «La cuestión del plagio en la obra teológica y homilética de fray Lorenzo de Villavicencio», *Humanistica Lovaniensia*, 61, pp. 293-318.

Pérez Escohotado, Javier (2003), *Antonio de Medrano, alumbrado epicúreo. Proceso inquisitorial (Toledo, 1530)*, Madrid, Gobierno de La Rioja-Editorial Verbum.

Pérez García, Pablo (2013), «La Inquisición y el libro antes de la Inquisición: el procesamiento de fray Pedro de Osma», en José María Cruselles Gómez (ed.), *El primer siglo de la Inquisición española*, Valencia, Universitat de València, pp. 65-80.

Pérez García, Rafael M. (2005), *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2006), *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, Trea.

— (2009), «Francisco de Osuna y las religiones. Judaísmo, islam, filosofía y conversos en torno a la espiritualidad franciscana (*ca.* 1492-1542)», en Manuel Peláez del Rosal (ed.), *El franciscanismo en Andalucía. Perfiles y figuras del franciscanismo andaluz*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 347-364.

Pérez García, Rafael M. (2011), «Espirituales, cortes señoriales y linajes nobiliarios. Construcción y desarrollo de climas sacro-espirituales de referencia social en la Andalucía de los siglos XVI y XVII», *Historia y Genealogía,* pp. 133-153, <http://historiaygenealogia.com/index.php/hyg/issue/view/1/showToc> [consultado el 12 de enero de 2014].

— (2013), «La escritura barroca de la historia espiritual del Renacimiento. Un manuscrito biográfico inédito sobre Bernabé de Palma», *Haíresis. Revista de Investigación Histórica*, 1, pp. 137-156, <revistahairesis.blogspot.com.es> [consultado el 22 de febrero de 2014].

Pérez Latre, Miquel (2003), *Entre el rei i la terra. El poder polític a Catalunya al segle XVI*, Vic, Eumo.

Pérez Villanueva, Joaquín (ed.) [1980], *La Inquisición española. Nueva visión. Nuevos horizontes,* Madrid, Siglo XXI.

Pérez Villanueva, Joaquín, Escandell Bonet, Bartolomé (eds.) [1984-1993], *Historia de la Inquisición en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 3 tomos.

Pettegree, Andrew, Walsby, Malcolm (2011), *Netherlandish Books: Books Published in the Low Countries and Dutch Books Published Abroad Before 1601,* Leiden, Brill.

Peyronel Rambaldi, Susanna (ed.) [2002], *Cinquant'anni di storiografia italiana sulla Riforma e i movimenti ereticali in Italia (1950-2000): XL Convegno di studi sulla Riforma e sui movimenti religiosi in Italia (Torre Pellice, 2-3 settembre 2000)*, Turín, Claudiana.

Pino González, Eduardo del (2014), «Poemas latinos de autoría italiana copiados por el humanista español Juan Páez de Castro», *L'Ellisse. Studi Storici de Letteratura Italiana*, 9 (1), pp. 137-187.

Pinto Crespo, Virgilio (1978-1979), «La actitud de la Inquisición ante la iconografía religiosa. Tres ejemplos de su actuación», *Hispania Sacra,* 21-22, pp. 285-322.

— (1983), *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, Taurus.

Plath, Uwe (1974), *Calvin und Basel in den Jahren 1552-1556*, Basel-Stuttgart, Helbing & Lichtenhahn.

— (2014), *Der Fall Servet und die Kontroverse um die Freiheit des Glaubens und des Gewissens*, Essen, Acorde (1ª ed.: 1974).

Pettas, William (1995), *A Sixteenth-Century Spanish Bookstore: The Inventory of Juan de Junta*, Filadelfia, American Philosophical Society.

Pollet, Jacques V. (1990), «Colloque de Haguenau (juin-juillet 1540) transféré à Worms (novembre 1540-janvier 1541)», en id., *Julius Pflug (1499-1564) et la crise religieuse dans l'Allemagne du XVIe siècle: essai de synthèse biographique et théologique*, Leiden, Brill.

Polónia, Amélia (1990), «Recepção do Concílio de Trento em Portugal: as normas enviadas pelo cardeal D. Henrique aos bispos do reino em 1553», *Revista da Faculdade de Letras*, 2ª s., 7, pp. 133-143.

— (2005), *D. Henrique*, Lisboa, Círculo de Leitores.

— (2014), «A recepção do Concílio de Trento em Portugal», en António Camões Gouveia, David Sampaio Barbosa y José Pedro Paiva (eds.), *O Concílio de Trento em Portugal e nas suas conquistas: olhares novos*, Lisboa, CEHR, pp. 41-58.

Pons Fuster, Francisco (1991), *Místicos, beatas y alumbrados. Ribera y la espiritualidad valenciana del siglo xvii*, Valencia, Edicions Alfons el Magnánim.

— (2003), *Erasmistas, mecenas y humanistas en la cultura valenciana de la primera mitad del siglo xvi*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim.

— (2009), «El patriarca y la espiritualidad franciscana», en Emilio Callado Estela (ed.), *Curae et studii exemplum. El patriarca Ribera cuatrocientos años después*, pról. de Antonio Mestre Sanchís, Valencia, Universitat de València, pp. 269-299.

— (2012), «Cultura i religió a Gandia a la primera meitat del segle xvi», en Santiago La Parra y Maria Toldrà (eds.), *Francisco de Borja (1510-1572), hombre del Renacimiento, santo del Barroco,* Gandía, Ceic Alfons el Vell; [Valencia], IIEB; Madrid, Acción Cultural Española, pp. 131-151.

Poole, Stafford (1990), «Juan de Ovando's Reform of the University of Alcalá de Henares, 1564-66», *The Sixteenth Century Journal*, 21, pp. 175-206.

Portús, Javier, Vega, Jesusa (1998), *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

Pou y Martí, José M. (1946), «La Universidad de Lovaina y los Habsburgos españoles», en *Miscellanea Giovanni Mercati,* t. V: *Storia ecclesiastica. Diritto,* Ciudad del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 425-450.

Poujade, Patrice (1998), *Une vallée frontière dans le Grand Siècle : le val d'Aran entre deux monarchies*, Aspet, Pyrégraph.

Prins, Izak (1927), *De vestiging der Marranen in Noord-Nederland in de zestiende eeuw*, Ámsterdam, Hertzberger.

Prosperi, Adriano (1996), *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turín, Einaudi.

— (2000), *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milán, Feltrinelli.

— (2010), *Eresie e devozioni: la religione italiana in Età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Prosperi, Adriano, Lavenia, Vincenzo, Tedeschi, John A. (eds.) [2010], *Dizionario storico dell'inquisitione,* Pisa, Edizioni della Normale, 4 vols.

Pruñonosa Reverter, Josep Vicent, Sales Ferré, Enriqueta, Roig Vidal, Joan (2007), «Pere Galès, un home del Renaixement», *Raïls*, 23, pp. 69-78.

Pym, Anthony (2000), *Negotiating the Frontier. Translators and Intercultures in Hispanic History*, Manchester, St. Jerome.

Quilliet, Bernard (2007), *L'acharnement théologique. Histoire de la grâce en Occident, ii^{e}-xxi^{e} siècle,* París, Fayard.

Rabe, Horst (1971), *Reichsbund und Intereim. Die Verfassung und Religionspolitik Karls V und der Reichtag von Ausburg 1547/1548,* Colonia, Böhlau Verlag.

Rahlenbeek, Charles (1865), «Recherches sur les auteurs, les traducteurs et les imprimeurs de quelques livres rares ou curieux du seizième siècle», *Bulletin du Bibliophile Belge*, 21, pp. 153-160.

Ram, Pierre François Xavier de (1852), «Deux lettres de la Faculté de Théologie au sujet de Pierre Ximenius, 1561», *Compte rendu des séances de la Commission Royale d'histoire,* 2ª serie, 2, pp. 184-192.

Rassow, Peter (1946), *Die politische Welt Kars V*, Múnich, Rinn.

Redondo, Augustin (1965), «Luther et l'Espagne de 1520 à 1536», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1, pp. 109-165.

— (1974), «Les premiers "illuminés" castillans et Luther», en *Aspects du libertinisme au xvi*e *siècle : actes du colloque international de Sommières*, París, Vrin, pp. 85-91.

— (2001), «El doctor Egidio y la predicación evangelista en Sevilla durante los años 1535-1549», en Juan Luis Castellano Castellano y Francisco Sánchez-Montes González (eds.), *Carlos V. Europeísmo y universalidad,* Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II, vol. 5, pp. 577-598.

— (2002), «Francisco de Enzinas et son livre "hérétique" *Breve y compendiosa institución de la religión christiana* (*ca.* 1540)», *Cahiers du C.R.I.A.R. Hommage à Alain Milhou*, 21, vol. 1, pp. 145-151.

Redondo Álamo, María Ángeles (1981), «Los autos de fe de Valladolid: religiosidad y espectáculo», *Revista de Folklore*, 1, pp. 17-25.

Reglà, Joan (2000), *Felipe II y Cataluña*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V (ed. original en catalán: 1956, *Felip II i Catalunya*, Barcelona, Aedos).

Reguera, Iñaki (1978), «Los comienzos de la Inquisición en Navarra», *Príncipe de Viana,* 152-153, pp. 585-610.

— (1984), *La Inquisición española en el País Vasco. El tribunal de Calahorra, 1513-1570*, San Sebastián, Txertoa.

Reinhardt, Klaus (1976), *Die biblischen Autoren Spaniens bis zum Konzil von Trient,* Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

— (1999), *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500-1700)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos, 2 vols.

Reinhardt, Klaus, Santiago-Otero, Horacio (1986), *Biblioteca bíblica ibérica medieval*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos.

Révah, Israël Salvator (1960), *La censure inquisitoriale portugaise au xv*e *siècle*, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, vol. 1.

— (1975), *Études portugaises*, París, Fundação Calouste Gulbenkian-Centro Cultural Português.

Revilla, Mariano (1933), «La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Concilio de Trento», *Religión y Cultura*, 10, pp. 88-104.

Reyes Gómez, Fermín de los (2000), *El libro en España y América. Legislación y censura (siglos xv-xviii)*, Madrid, Arco libros, 2 vols.

Rivera García, Antonio (2006), «Introducción. El humanismo de la Reforma española: teología y concordia en Antonio del Corro», en Antonio del Corro, *Carta a los Pastores Luteranos de Amberes, Carta a Felipe II, Carta a Casiodoro de Reina, Exposición de la Obra de Dios*, Alcalá de Guadaíra, MAD, pp. 13-48.

Rivero Rodríguez, Manuel (2008), *La batalla de Lepanto: cruzada, guerra santa e identidad confesional*, Madrid, Sílex.

Rivolta, Adolfo (1933), *Catalogo dei codici pinelliani dell'Ambrosiana*, Milán, Tipografia Pontificia arcivescovile S. Giuseppe.

Robben, Frans M. A. (1992), *L'Univers du livre à Anvers et ses relations avec l'Espagne aux xvi^e^ et xvii^e^ siècles*, en *Christoffel Plantijn en de Iberische Wereld / Christophe Plantin et le Monde Ibérique*, catálogo de exposición (Anvers, Musée Plantin-Moretus, 3 octobre - 31 décembre 1992), Amberes, pp. 43-54.

Roca, Miguel (1957), «El problema de los orígenes y evolución del pensamiento teológico de Miguel Bayo», *Anthologica Annua*, 5, pp. 417-492.

Rodríguez, Pedro (2009), «El catecismo de Carranza y el catecismo romano», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 18, pp. 137-165.

Rodríguez, Pedro, Rodríguez, Justina (1991), *Don Francés de Álava y Beamonte. Correspondencia inédita de Felipe II con su embajador en París (1564-1570),* San Sebastián, Sociedad Guipuzcoana de Ediciones y Publicaciones.

Rodríguez-Salgado, María José (1992), *Un Imperio en transición. Carlos V, Felipe II y su mundo*, Barcelona, Crítica.

— (2004), *Felipe II "el paladín de la cristiandad" y la paz con el turco*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis Enrique (ed.) [2002-2009], *Historia de la Universidad de Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 4 vols.

Roldán-Figueroa, Rady (inédita), *Casiodoro de Reina as Biblical Exegete: Studies on the 1569 Spanish Translation of the Bible*, tesis doctoral defendida en 2004 en la Boston University.

— (2005), «"Justified Without the Works of the Law": Casiodoro de Reina on Romans 3:28», en Wim Janse y Barbara Pitkin (eds.), *The Formation of Clerical and Confessional Identities in Early Modern Europe,* Leiden-Boston, Brill, pp. 205-224.

— (2006), «*Filius Perditionis*: The Propagandistic Use of a Biblical Motif in Sixteenth-Century Spanish Evangelical Bible Translations», *The Sixteenth Century Journal,* 37 (4), pp. 1027-1055.

Rommel, Christoph von (1835), *Geschichte von Hessen,* Kassel, Perthes, 1835, t. V.

Ros, Fidèle de (1936), *Un maître de sainte Thérèse, le père François d'Osuna : sa vie, son œuvre, sa doctrine spirituelle*, París, G. Beauchesne.

Rosales, Raymond S. (2002), *Casiodoro de Reina: Patriarca del protestantismo hispano*, San Louis, Missouri, Concordia Seminary Publications.

Rotondò, Antonio (1974), *Studi e ricerche di storia ereticale italiana del Cinquecento,* Turín, Giappichelli.

— (2008), *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Florencia, Olschki, 2 vols.

Roussel, Bernard (2007), «Un pamphlet bâlois : l'*Histoire de la mort de Servet* (décembre 1553?)», en Valentine Zuber (ed.), *Michel Servet (1511-1553) : Hérésie et pluralisme du* xvi*e* *au* xxi*e* *siècle*, París, Honoré Champion, pp. 171-183.

Rouzet, Anne (1975), *Dictionnaire des imprimeurs, libraires et éditeurs des* xv*e* *et* xvi*e* *siècles dans les limites géographiques de la Belgique actuelle*, Nieuwkoop, De Graaf.

Rueda Ramírez, Pedro J. (2005), *Negocio e intercambio cultural: el comercio de libros con América en la Carrera de Indias (s.* xvii*)*, Sevilla, Diputación-Universidad de Sevilla-CSIC.

— (2012), «El comercio de libros en España y Latinoamérica: una reflexión preliminar», en id. (ed.) *El libro en circulación en el mundo moderno en España y Latinoamérica,* Madrid, Calambur, pp. 9-21.

Ruiz Martín, Felipe (1968), «Las finanzas españolas durante el reinado de Felipe II», *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania*, 2, pp. 109-173.

Sá, Artur Moreira de (1977), *De re erasmiana. Aspectos do erasmismo na cultura portuguesa do século* xvi, Braga, Faculdade de Filosofia.

Sá, Isabel dos Guimarães (1997), *Quando o rico se faz pobre: misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.

— (2002), «As Misericórdias da fundação à União Dinástica», en José Pedro Paiva (ed.), *Portugaliae Monumenta Misericordiarum*, Lisboa, União das Misericórdias Portuguesas, vol. 1, pp. 11-45.

Sagarra Gamazo, Adelaida (2006), *Juan Rodríguez Fonseca. Un toresano en dos mundos*, Zamora, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo.

Salvadó Recasens, Joan (2008), «Antonio Agustín y la colección de concilios de Lorenzo Surio», *Revista de Estudios Latinos*, 8, pp. 161-178.

Salvadori, Stefania (2009), *Sebastiano Castellione e la ragione della tolleranza. L'ars dubitandi fra conoscenza umana e veritas divina*, Milán, Mimesis.

— (2013), «Socrate contre Aristote. Sébastien Castellion et la discussion sur les modèles rhétoriques», en Marie-Christine Gómez-Géraud (ed.), *Sébastien Castellion : des écritures à l'écriture*, París, Garnier, pp. 271-392.

Sánchez, Pilar (1999), «Senyors de la muntanya i hugonots a les alteracions d'Aragó», en Ernest Cebrià (ed.), *Felipe II y el Mediterráneo*, Madrid, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, vol. 2, pp. 113-126.

Santos, Cândido dos (1980), *Os Jerónimos em Portugal. Das origens aos fins do século* xviii, Oporto, INIC.

Santoyo, Julio-César (2009), *La traducción medieval en la península ibérica (siglos* iii*-*xv*)*, León, Universidad de León.

SARAIVA, António José (1955), *História da cultura em Portugal*, Lisboa, Jornal do Foro, 3 vols.

SARRIÓN MORA, Adelina (1994), *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX),* Madrid, Alianza.

SCANDELLARI, Simonetta (2005), «El *"Concejo y Consejeros del Príncipe"*: algunos aspectos de la literatura política española del siglo XVI», *Res Publica*, 15, pp. 49-75.

SCAVIZZI, Giuseppe (1981), *Arte e archittetura sacra. Cronache e documenti sulla controversia tra riformati e cattolici (1500-1550),* Roma, Casa del Libro Editrice.

SCHÄFER-GRIEBEL, Alexandra (2014), «Les guerres de religion en France dans les imprimés de l'atelier colonais d'Hogenberg», en Gabriele HAUG-MORITZ y Lothar SCHILLING (eds.), *Médialité et interprétation contemporaine des premières guerres de religion*, Berlín-Boston, De Gruyter Oldenbourg, pp. 98-120.

SCHÄFER, Ernst Hermann Johann (2014), *Protestantismo español e Inquisición en el siglo XVI*, trad. y estudio introductorio de Francisco RUIZ DE PABLOS, Sevilla, Centro de Investigación y Memoria del Protestantismo Español, 3 tomos (1ª edición en alemán 1902, *Beiträge zur Geschichte des Spanischen Protestantismus und der Inquisition im 16. Jahrhundert, nach den Originalakten in Madrid und Simancas bearbeitet*, Gütersloh, C. Bertelsmann; reedición: 1969, Darmstadt, Scientia Verlag Aalen, 3 vols.).

SCHAUB, Jean-Frédéric (2001), *Portugal na Monarquia Hispânica (1580-1640)*, Lisboa, Livros Horizonte.

SCHICKLER, Ferdinand de (1892), *Les églises du Refuge en Angleterre*, París, Fischbacher, vols. 1-3.

SCHMIDT, Peer (2010), «El protestante. Martín Lutero, el luteranismo y el mundo germánico en el pensamiento e imaginario españoles de la época modera», en Xosé M. NÚÑEZ SEIXAS y Francisco SEVILLANO CALERO (eds.), *Los enemigos de España: imagen del otro, conflictos bélicos y disputas nacionales (siglos XVI-XX). Actas del IV Coloquio Internacional de Historia Política (5-6 de junio de 2008),* Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, pp. 53-75.

SCHOLZ-HÄNSEL, Michael (1994), «¿La Inquisición como mecenas? Imágenes al servicio de la disciplina y la propaganda inquisitorial», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 60, pp. 301-317.

— (2009), *Inquisition und Kunst. Convivencia in Zeiten der Intoleranz*, Berlín, 2009.

SCHREINER, Susan (1996), «Church», en Hans Joachim HILLERBRAND (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Reformation*, Oxford, Oxford University Press, vol. 1, pp. 323-327.

SCHULTZE, Viktor D. (1909-1910), «Das Tagebuch des Grafen Wolrad II. zu Waldeck zum Regensburger Religionsgespräch, 1546 », *Archiv für Reformationsgeschichte*, 7, pp. 135-184, 294-347.

SCHWARTZ, Stuart B. (2010), *Cada uno en su ley. Salvación y tolerancia religiosa en el Atlántico ibérico*, Madrid, Akal (ed. original: 2008, *All can be saved: religious tolerance and salvation in the Iberian Atlantic word,* New Haven-London, Yale University Press).

Scott, Dixon C. (2002), *The Reformation in Germany*, Londres, Blackwell.

Selke, Angela (1952), «Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz», *Bulletin Hispanique*, 54 (2), pp. 125-152.

— (1960), «Vida y muerte de Juan López de Celain, alumbrado vizcaíno», *Bulletin Hispanique*, 62, pp. 136-162.

— (1968), *El Santo Oficio de la Inquisición. Proceso de fray Francisco Ortiz, 1529-1532,* Madrid, Guadarrama.

— (1980), «El iluminisimo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación», en Joaquín Pérez Villanueva (ed.), *La Inquisición española, nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, Siglo XXI, pp. 617-636.

Sepp, Christiaan (1875), «Antonius Corranus, Bellerive, een "moderaet" theoloog», en id., *Geschiedkundige nasporingen,* Leiden, De Breuk & Smits, vol. 3, pp. 93-190.

— (1881), *Polemische en irenische theologie: bijdragen tot hare geschiedenis*, Leiden, Brill.

Serrano y Sanz, Manuel (1901-1902), «Juan de Vergara y la Inquisición de Toledo», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 5 (1901), pp. 896-912; 6 (1902), pp. 29-42, pp. 466-486.

— (1903), «Pedro Ruiz de Alcaraz, iluminado alcarreño del siglo xvi», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 7, pp. 1-19, pp. 126-139.

Silva, Ana Cristina Nogueira da, Hespanha, António Manuel (1993), «A identidade portuguesa», en José Mattoso (ed.), *História de Portugal,* [Lisboa], Editorial Estampa, pp. 19-37.

Silva, Hugo Ribeiro da (2013), *O clero catedralício português e os equilíbrios sociais do poder (1564-1670)*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa.

Simoncelli, Paolo (1983-1984), «Documenti interni alla congregazione dell'Indice 1571-1590. Logica e ideologia dell'intervento censorio», *Annuario dell'Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea*, 35-36, pp. 189-215.

Soen, Violet (2010), «The Loyal Opposition of Jean Vendeville (1527-1592): Contributions to a Contextualized Biography», en Dries Vanysacker, Pierre Delsaerdt y Jean-Pierre Delville (eds.), *The Quintessence of Lives. Intellectual Biographies in the Low Countries, Presented to Jan Roegiers,* Turnhout, Brepols, pp. 43-62.

Sommar, Mary E. (2009), *The Correctores Romani: Gratian's Decretum and the Counter-Reformation Humanists*, Berlín, Lit.

Soyer, François (2013), *A perseguição aos judeus e muçulmanos de Portugal - D. Manuel I e o fim da tolerância religiosa (1496-1497)*, Lisboa, Edições 70.

Spach, Robert C. (1995), «Juan Gil and Sixteenth-Century Spanish Protestantism», *Sixteenth Century Journal*, 26 (4), pp. 857-880.

Subtil, José (1997), «O protagonismo dos professores e dos graduados: Legistas e Canonistas», en *História da Universidade em Portugal*, Lisboa-Coímbra, Fundação Calouste Gulbenkian-Universidade de Coimbra, vol. 1, t. II, pp. 943-964.

Tablante Garrido, Pedro Nicolás (1960), *Del Nuevo Testamento traducido por el doctor Juan Pérez*, Mérida, Bereana.

Tavim, José Alberto Rodrigues da Silva (2013), «Tempo de judeus e mouros. Quadros da relação entre judeus e muçulmanos no horizonte português (séculos xvi e xvii)», *Lusitania Sacra*, 27, pp. 59-79.

Tellechea Idígoras, José Ignacio (1953), «Lutero desde España», *Revista de Occidente*, 29, pp. 5-32.

— (1955), «El "Artículo de iustificatione" de Fray Bartolomé Carranza, O. P.», *Revista Española de Teología*, 15, pp. 563-635.

— (1959), «Prolegómenos jurídicos del proceso de Carranza. Los protestantes de Valladolid», *Anthologica Annua,* 7, pp. 215-336.

— (1962a), «Juan de Valdés y Bartolomé de Carranza. Sus normas para leer la Sagrada Escritura», *Revista Española de Teología*, 22, pp. 373-400.

— (1962b), «La censura inquisitorial de biblias de 1554», *Anthologica Annua*, 10, pp. 89-142.

— (1963a), «Españoles en Lovaina en 1551-1558. Primeras noticias sobre el bayanismo», *Revista Española de Teología*, 23, pp. 21-45.

— (1963b), *Fray Bartolomé de Carranza. Documentos históricos, II. Testificaciones de cargo (parte segunda)*, Madrid, Real Academia de la Historia.

— (1964), «Bartolomé Carranza y la restauración católica inglesa (1554-1558)», *Anthologica Annua*, 12, pp. 159-282.

— (1966), *Fray Bartolomé de Carranza: documentos históricos,* Madrid, Real Academia de la Historia, 5 vols.

— (1968), *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, Guadarrama, 2 vols.

— (1970), «Fray Bartolomé Carranza O. P. en el Concilio de Trento. Cuatro sermones inéditos», *Annuarium Historiae Conciliorum*, 2, pp. 135-175.

— (1971), «La reacción española ante el luteranismo (1520-1559)», *Arbor,* 79, pp. 249-263.

— (1973a), «D. Carlos de Seso y el arzobispo Carranza. Un veronés introductor del protestantismo en España (1559)», en Raffaele Belvederi (ed.), *Miscellanea Card. Giuseppe Siri,* Génova, Tilgher, pp. 63-124.

— (1973b), «*Credo Sanctam Ecclesiam.* Catequesis de Carranza sobre la Iglesia», *Communio*, 6 (1), pp. 33-77.

— (1976), «El final de un proceso. Sentencia original de Gregorio XIII y abjuración del Arzobispo Carranza (14 de abril de 1576)», *Scriptorium Victoriense*, 23 (enero-abril), pp. 202-232.

— (1977a), «Melanchton y Carranza. Préstamos y afinidades», *Diálogo Ecuménico*, 12 (44-45), pp. 403-431.

Tellechea Idígoras, José Ignacio (1977b), «La reacción española ante el luteranismo (1520-1559)», en José Ignacio Tellechea Idígoras, *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxias,* Salamanca, Sígueme, pp. 23-32.

— (1978a), «Melanchton y Carranza. Préstamos y afinidades (1)», *Diálogo Ecuménico*, 13 (45-46), pp. 3-47.

— (1978b), «Melanchton y Carranza. Préstamos y afinidades (2)», *Diálogo Ecuménico*, 13 (48), pp. 301-363.

— (1979), «Melanchton y Carranza. Préstamos y afinidades (final)», *Diálogo Ecuménico,* 14 (49), pp. 3-56.

— (1981), «Paulinismo en el siglo xvi. Un sermón inédito», en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a Monseñor Doctor Lorenzo Turrado*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, pp. 237-291.

— (1983), «Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo xvi», *Cuadernos de Investigación Histórica,* 7, pp. 81-109.

— (1986), «El protestantismo castellano (1558-1559). Un "topos" (M. Bataillon) convertido en tópico historiográfico», en Manuel Revuelta Sañudo y Ciriaco Morón Arroyo (eds.), *El erasmismo en España*, Santander, Sociedad Menéndez y Pelayo, pp. 304-321.

— (1987a), «La aprobación del catecismo de Carranza en Trento con noticias sobre la Comisión del Índex (1563)», *Scriptorium Victoriense*, 34, pp. 348-402.

— (1987b), *Sábado espiritual y otros ensayos*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca.

— (1988), *El proceso romano del arzobispo Carranza (1567-1576*), Roma, Iglesia Nacional Española.

— (1999), *El papado y Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 3 vols.

— (2000), «Españoles en Lovaina en 1557», en Werner Thomas y Robert Verdonk (eds.), *Encuentros en Flandes. Relaciones e intercambios hispanoflamencos a inicios de la Edad Moderna* (Avisos de Flandes, 6), Lovaina, Leuven University Press, pp. 133-155.

— (2001), *Paulo IV y Carlos V. La renuncia del Imperio a debate*, Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2003), *El arzobispo Carranza. «Tiempos recios». I, Un obispo evangélico*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española.

— (2004a), *El arzobispo Carranza. «Tiempos recios». II, Galería de personajes*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española.

— (2004b), *Doña Marina de Guevara, monja cisterciense ¿luterana? edición y comentario de un proceso inquisitorial,* Madrid, Fundación Universitaria Española.

— (2005), *El arzobispo Carranza. «Tiempos recios». III, Retazos de una vida*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia-Fundación Universitaria Española.

— (2007), *El arzobispo Carranza. «Tiempos recios». IV, Cartas boca arriba. La crisis religiosa española de 1558-1559 a través de cartas contemporáneas*, Salamanca, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 2 vols.

Thomas, Werner (1990), «De mythe van de Spaanse inquisitie in de Nederlanden van de zestiende eeuw», *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, 105, pp. 325-353.

— (2001a), *Los protestantes y la Inquisición en España en tiempos de Reforma y Contrarreforma,* Lovaina, Leuven University Press.

— (2001b), *La represión del protestantismo en España, 1517-1648,* Lovaina, Leuven University Press.

Thomaz, Luís Filipe (2008), «A idéia imperial manuelina», en Andréa Doré, Luís Filipe Silvério Lima y Luiz Geraldo Silva (eds.), *Facetas do Império na história - Conceitos e métodos*, São Paulo, Editora Hucitec, pp. 39-104.

Torre, Antonio de la (1946), «Servidores de Cisneros», *Hispania*, 23, pp. 179-241.

Trueman, Carl R. (2004), «Calvin and Calvinism», en Donald Keith McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge, Cambridge Univesity Press, pp. 225-244.

Truman, Ronald W. (1999), *Spanish Treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II. The* De Regimine principum *and Associated Traditions*, Leiden-Boston-Colonia, Brill.

Truman, Ronald W., Kinder, Arthur Gordon (1979), «The Pursuit of Spanish Heretics in the Low Countries: The Activities of Alonso del Canto, 1561-1564», *The Journal of Ecclesiastical History*, 30 (1), pp. 65-93.

Tubau, Xavier (2009), «El *De doctrina christiana* de san Agustín y las retóricas sagradas españolas del siglo xvi», *Criticón*, 107, pp. 29-55.

Turchetti, Mario (1984), *Concordia o tolleranza? François Bauduin (1520-1573) e i «Moyenneurs»*, Milán-Ginebra, Franco Angeli Editore-Droz.

Ulloa, Modesto (1986), *La Hacienda Real de Castilla en el reinado de Felipe II*, Madrid, Fundación Universitaria Española (2ª ed.).

Usunáriz, Jesús M. (2000), «Protestantes en Navarra durante el reinado de Felipe II», en id. (ed.), *Historia y humanismo. Estudios en honor del profesor Dr. D. Valentín Vázquez de Prada. I. El profesor Vázquez de Prada y su obra científica. Felipe II y su tiempo. Varia,* Pamplona, Eunsa, pp. 259-291.

— (2006), «*Verbum maledictionis.* La blasfemia y el blasfemo de los siglos xvi y xvii», en Rocío García Bourrellier y Jesús M. Usunáriz (eds.), *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos xiv-xviii,* Madrid-Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert, pp. 197-222.

— (2012), «Las reclamaciones dinásticas: Navarra en las negociaciones hispano-francesas (siglos xvi-xvii)», en Alfredo Floristán Imizcoz (ed.), *1512. La conquista e incorporación de Navarra. Historiografía, derecho y otros procesos de integración en la Europa renacentista,* Barcelona, Ariel, pp. 299-333.

Vandeghoer, Carl (1987), *De rectorale rechtbank van de oude Leuvense universiteit (1424-1797),* Bruselas, Palais des Académies.

Varrentrapp, Conrad (1878), *Hermann von Wied und sein Reformationsversuch in Köln,* Leipzig, Duncker & Humblot.

Veldman, Ilja (1999), «Religious Propaganda in Sixteenth-Century Netherlandish Prints and Drawings», en N. Scott Amos, Andrew Pettegree y Hendrik Frans Karel van Nierop (eds.), *The Education of a Christian Society. Humanism and the Reformation in Britain and the Netherlands*, Aldershot, Ashgate, pp. 131-161.

— (2006), *Images for the Eye and Soul. Function and Meaning in Netherlandish Prints (1450-1650),* Leiden, Primavera Press.

Verd, Gabriel María (1971), «Casiodoro de Reina, traductor de la Biblia», *Estudios Eclesiásticos,* 46, pp. 511-529.

Vermaseren, Bernard Antoon (1965), «Een 16de-eeuws Spaans aanhanger van de Reformatie: Francisco de Enzinas», *Gulden Passer*, 43, pp. 149-165.

— (1972), «De Spaanse uitgaven op godsdienstig gebied van M. Nutius en J. Steelsius. Een voorlopige oriëntatie», *Gulden Passer,* 50, pp. 26-99.

— (1985), «Who Was Reginaldus Gonsalvius Montanus», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 47, pp. 47-77.

— (1986, 1990), «The Life of Antonio del Corro (1527-1591) before His Stay in England. I: In Spain and France. II: Minister in Antwerp (Nov. 1566-April 1567)», *Archief- en bibliotheekwezen in België - Archives et bibliothèques de Belgique*, 57, pp. 530-568; 61, pp. 175-275.

Verzeichniss (1864), *Verzeichniss der Manuscripte und Incunabeln der Vadianischen Bibliothek in St. Gallen*, St. Gallen, Druck der Zollikofer'schen Offizin.

Viallon, Marie F. (2005), *Italie, 1541 ou l'unité perdue de l'Église*, París, CNRS.

Vila, Samuel (1977), *Historia de la Inquisición y la Reforma en España*, Tarrasa, Clie.

Villacañas, José Luis (2008), *¿Qué imperio? Ensayos polémicos sobre Carlos V*, Córdoba, Almuzara.

— (2015), «Vidas de estudiantes. Furió Ceriol y la pragmática de 1559», en José Javier Ruiz Ibáñez e Igor Pérez Tostado (eds.), *Los exiliados del rey de España,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, pp. 53-75.

Visceglia, Maria Antonietta (2007), «Roma e la Monarchia Cattolica nell'età dell'egemonia spagnola in Italia: un bilancio storiografico», en Carlos José Hernando Sánchez (ed.), *Roma y España. Un crisol de la cultura europea en la Edad Moderna*, Madrid, Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, vol. 1, pp. 49-78.

Voet, Leon (1992), «Christophe Plantin et la péninsule ibérique», en *Christoffel Plantijn en de Iberische Wereld / Christophe Plantin et le Monde Ibérique*, catálogo de exposición (Anvers, Musée Plantin-Moretus, 3 octobre - 31 décembre 1992), Amberes, pp. 55-77.

Wagner, Christine (1994), «Los luteranos ante la Inquisición de Toledo en el siglo xvi», *Hispania Sacra,* 46, pp. 473-507.

Wagner, Klaus (1975), «Los maestros Gil de Fuentes y Alonso de Escobar y el círculo de "luteranos" de Sevilla», *Hispania Sacra,* 28, pp. 239-247.

— (1976), «La biblioteca del Dr. Francisco de Vargas, compañero de Egidio y Constantino», *Bulletin Hispanique,* 78, pp. 313-324.

— (1978), «Gaspar Baptista Vilar, "hereje luterano", amigo de Egidio y Constantino», *Archivo Hispalense,* 187, pp. 107-118.

— (1979), *El doctor Constantino Ponce de la Fuente. El hombre y su biblioteca,* Sevilla, Diputación Provincial.

— (1981), «La Reforma protestante en los fondos bibliográficos de la Biblioteca Colombina», *Revista Española de Teología,* 41, pp. 393-463.

— (1981), *Martín Montesdoca y su prensa: contribución al estudio de la imprenta y de la bibliografía sevillanas del siglo xvi*, Sevilla, Universidad de Sevilla.

— (1990), «Los libros del canónigo y vihuelista Alonso Mudarra», *Bulletin Hispanique. Hommage à Maxime Chevalier*, 92, pp. 655-675.

Wanegffelen, Thierry (1997), *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au xvi*e *siècle*, París, Honoré Champion.

— (2013), «Simulation, dissimulation et conformité religieuse : des concepts pour repenser l'histoire du "temps des confessions" ? (France, Italie, Angleterre)», en Denis Crouzet y Francisco Béthencourt (eds.), *Frontières religieuses à l'époque moderne*, París, Presses de l'Université Paris-Sorbonne.

Weiss, Monique (2008), «Des protestants dans les bois… Les prêches clandestins dans les Pays-Bas espagnols au milieu du xvie siècle», en Véronique Castagnet, Olivier Christin y Naïma Ghermani (eds.), *Les affrontements religieux en Europe : du début du xvi*e *siècle au milieu du xvii*e *siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, pp. 127-138.

Welti, Manfred Edwin (1976), *Giovanni Bernardino Bonifacio, marchese d'Oria, im exil, 1557-1597: eine Biographie und ein Beitrag zur Geschichte des Philippismus*, Ginebra, Droz.

Wenneker, Erich (1994), «Reina, Cassiodoro de», *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* 7, pp. 1524-1528.

— (2001), «Pérez de Pineda, Juan», *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon,* 19, Hamm-Herzberg, Traugott Bautz, pp. 1046-1049.

Wilke, Carsten (1996), «Bononia en su contexto histórico», en Fadrique Furió Ceriol, *Obra completa*, Valencia, vol. 1, pp. 145-214.

Wilkinson, Alexander S. (2010), *Iberian Books: Books Published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601*, Leiden, Brill.

Wilkinson, Robert J. (2007), *The Kabbalistic Scholars of the Antwerp Polyglot Bible,* Leiden-Boston, Brill.

Williams, George H. (1983), *La Reforma radical*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica (3a ed. inglesa: *The Radical Reformation*, Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992).

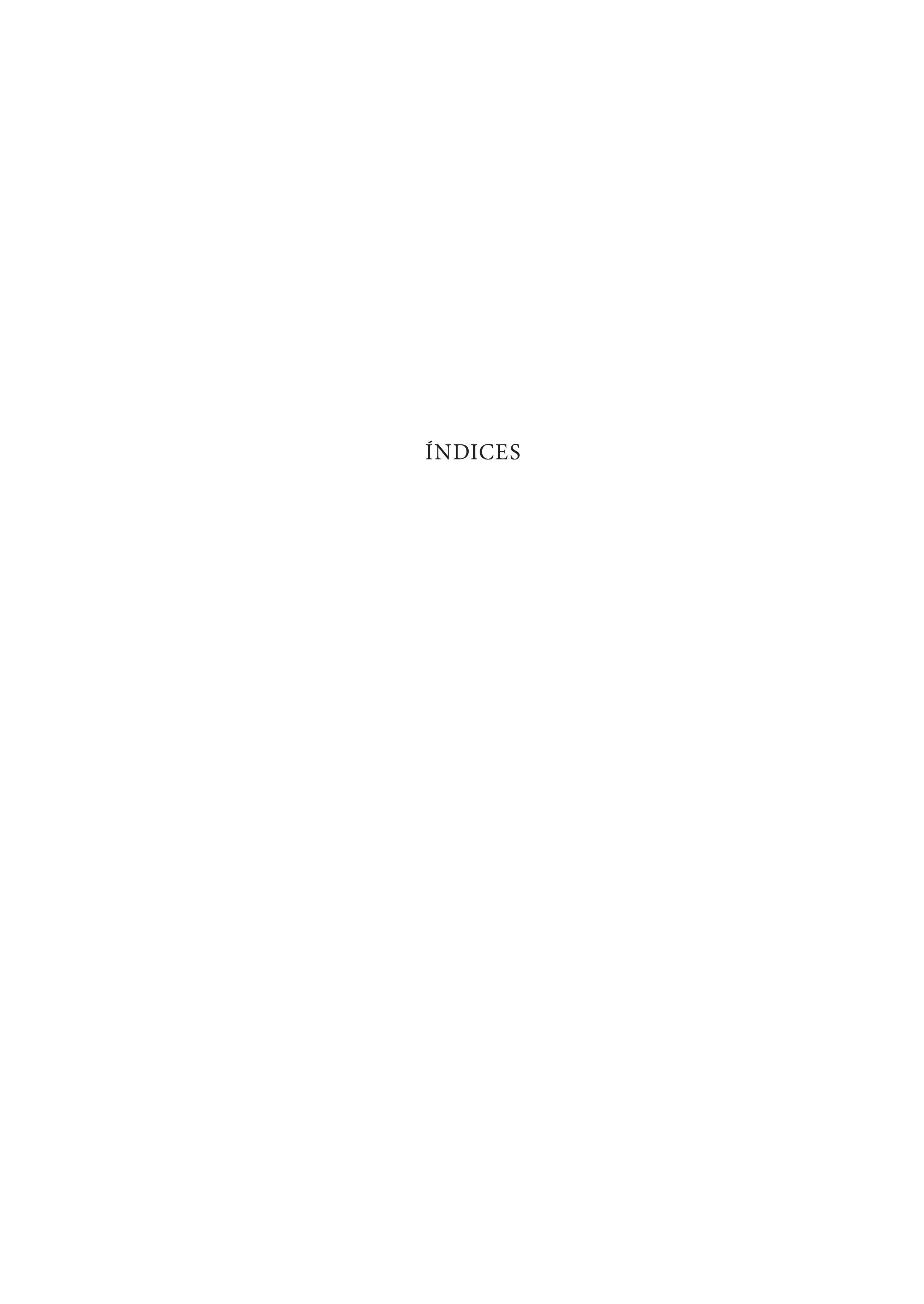
Wierciochin, Grzegorz (2015), «Écrire contre l'intolérance. L'*Historia de morte Serveti* de Sébastien Castellion», *Studia Romanica Posnaniensia*, 42, pp. 97-113.

Young, M. (1860), *The Life and Times of Aonio Paleario: or a History of the Italian Reformers in the Sixteenth Century*, Londres, Bell and Daldy, 2 vols.

Zabalza, Ana (1994), «Migración y estructura familiar en el Pirineo navarro (siglos xvi-xvii). Sobre la correlación entre troncalidad y migración», en Antonio Eiras Roel y Ofelia Rey (eds.), *Les migrations internes et à moyenne distance en Europe, 1500-1900,* Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, vol. 2, pp. 679-688.

Zaragoza Pascual, Ernesto (1980), *Los generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. III: Los abades trienales (1568-1613)*, Silos, Ediciones Monte Casino.

— (2013), s. v. «Zorrilla, Alonso de», en *Diccionario biográfico español,* Madrid, Real Academia de la Historia, vol. 50.



ÍNDICES

ÍNDICE ANTROPONÍMICO

ÍNDICE TOPONÍMICO

Ce cent soixante-huitième volume
de la Collection de la Casa de Velázquez
a été imprimé et broché en juillet 2018
par Estugraf Impresores S.L., Madrid.
Dépôt légal : M-21235-2018.
Imprimé en Espagne - Printed in Spain -
Impreso en España

COLLECTION DE LA CASA DE VELÁZQUEZ VOLUME 168



REFORMA Y DISIDENCIA RELIGIOSA

LA RECEPCIÓN DE LAS DOCTRINAS REFORMADAS EN LA PENÍNSULA IBÉRICA EN EL SIGLO XVI

EDITADO POR MICHEL BŒGLIN, IGNASI FERNÁNDEZ TERRICABRAS Y DAVID KAHN

En el siglo XVI, la península ibérica no quedó al margen del gran debate teológico que sacudía Europa. En España y Portugal se leían, comentaban y discutían los escritos de la Reforma. Su recepción no fue una mera aceptación pasiva de ideas extranjeras, sino el fruto de una interacción con planteamientos espirituales autóctonos que no puede ser reducida a la polarización entre católicos y protestantes. Las redes de creyentes evolucionaron al mismo tiempo que las doctrinas reformadas y que las estrategias de contención desarrolladas por los reyes y la Inquisición. Las contribuciones de este libro permiten un nuevo balance de la situación de la Reforma en el conjunto de la península ibérica, a la vez que ponen en relación a los círculos de exiliados con las comunidades del interior.



41 €

